Konulu Tefsir ve Problemleri

Mustafa Hocaoğlu



Konulu Tefsir ve Problemleri

Mustafa Hocaoğlu



Kitap Adı	:	Konulu Tefsir ve Problemleri
Yazar	:	Mustafa Hocaoğlu
ISBN	:	978-975-6497-47-0
SAMER Yayınları	:	18
Dizgi	:	SAMER
Kapak	:	SAMER
Genel Yayın Yönetmeni	:	Doç. Dr. Feyza Betül Köse

KSÜ Siyer-i Nebi Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi

SAMER Yayınları

Adres : KSÜ Avşar Kampüsü

Onikişubat/Kahramanmaraş

İletişim : 0344 300 47 59

e-posta : samer@ksu.edu.tr

İÇİNDEKİLER

– İKİNCİ BÖLÜM –

KONULU TEFSİRİN PROBLEMLERİ

ÖNSÖZ

Müminlerin velisi olan Yüce Allah, kullarını her daim zülümattan nura çıkarmak ister. Bunun içindir ki; insanlar anlayıp öğüt alsınlar ve ihtilaf ettikleri konularda çözüm bulsunlar diye Peygamberleri vasıtasıyla vahyini, toplumun anlayacağı dilde ve seviyede göndermiştir. Yine bu nedenledir ki Kur'an, indiği andan itibaren muhataplarınca okunmaya ve anlaşılmaya gayret edilmiştir.

İlk dönemlerde vahy, indiği ortama ve sebeplere bizzat şahit olan sahabe tarafından doğrudan anlaşılıyorken veya anlaşılmayan ayetler, Resülullah'a sorularak öğreniliyorken, zamanın ilerlemesi ile bu imkanlardan yoksun kalan Müslümanlar, Kur'anı çeşitli metotlarla anlamaya çalışmışlardır. Bunun sonucunda zamanın ihtiyacına ve anlama usulüne göre ekoller oluşmuştur. Örneğin, İslama yeni girip dil bilmeyenlerin vahyi anlamaları için *meani'l-Kur'anlar*, ayetlerin hükümünü açıklamak için *ahkamu'l-Kur'an'lar* ortaya çıkmıştır. Bunlar da ya dirayete ya da rivayete dayanarak kaleme alınmış eserlerdir. Kur'an ister rivayet, ister dirayet metoduyla tefsir edilsin, hiçbiri Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri ihmal etmemiştir. İşte bu anlama usulü, konulu tefsirin nüvesi olarak kabul edilmektedir.

Konulu tefsir, Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmeyi ilke edinirken bu usül, konulu tefsirin bütününü ifade etmemektedir. Çünkü konulu tefsirde ayetler bir bütünlük içerisinde ve konuyla ilgili diğer bütün ayetlerin siyak, nüzul sebebi ve ortamının da değerlendirilmesi gerekmektedir. Konulu tefsirin bu özelliği, hem okuyucuya daha doyurucu bilgi verdiği hem de onun bilgiye daha çabuk

ulaşmasını sağladığı için zamanla bu usulün kullanılması yaygınlık kazanmıştır. Özellikle modern zamanda, çeşitli akımların Kur'an'la ilgili yaptıkları itirazlara cevap vermede diğer tefsir metotları yetersiz kaldığı için konulu tefsire yönelimin arttığı belirtilmektedir. Ayrıca konulu tefsir, Kur'an'da geçen herhangi bir konuyla ilgili efradını cami ağyarını mani değerlendirme yaptığı ve bunu bir bütünlük içerisinde ortaya koyduğu için son zamanlarda müstakil konuların veya probemlerin ele alındığı akademik veya diğer tür çalışmaların ağırlık kazandığı görülmektedir.

Bizleri konulu tefsirin problemlerini araştırmaya sevkeden bazı hususlar vardır. Öncelikle konulu tefsirle ilgili gerek Türkiye'de gerekse Arap dünyasında yapılmış çalışmaları gözden geçirdi-ğimizde, bu çalışmaların genellikle konulu tefsirin mahiyeti, tarihçesi ve önemi hakkında olduğunu; onun problematiğine dair hususlara ise pek fazla temas edilmediğini görmekteyiz. Bu sebeple konulu tefsirin problemine dair bir çalışma yapılabileceği konusunda bir düşünce zihnimizde oluştu. Bununla birlikte son dönemlerde medyada boy gösteren ve islami konularda, uzman kabul edilen kimselerin ayetlere yaklaşımlarının bu düşüncemizi daha da kuvvetlendirdiğini söyleyebiliriz. Öyleki bu uzmanların bazıları, ayetlerde kastedilen muradın ne olduğunu kesin bir dille ifade ederken, bazıları da rivayetler içerisinde ayetin anlamını buharlaştırıyordu. Özellikle de, yüzeysel olarak meal okumalarının hız kazandığı günümüzde, sıklıkla karşılaştığımız ve kesinlikle üzerinde durulması gereken çok önemli bir mesele olarak düşündüğümüz için bu probleme eğildik. Son olarak mukayeseli tefsir okumlarımızda aynı ayetle veya farklı konulardaki ayetlerle ilgili bazı bilgilerin çeliştiğini, hatta aynı tefsirde iki farklı ayetin açıklamalarında tezatlık olduğunu tespit ettik. İşte konulu tefsir metodunun problemleri olarak düşündüğümüz bu sorunları akedemik bir bakış açısıyla ele almaya karar verdik.

Çalışmamız iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, konulu tefsirin tanımı, metodu, çeşitleri, önemi ve takip edilmesi gereken hususlar üzerinde durduk. Aynı şekilde problematiğe zemin olarak ifade edebileceğimiz hususları

örneklerle açıklmaya gayret ettik. Özellikle tedricilik meselesi üzerinde durarak, konuyla ilgili çokca zikredilen riba ve içkinin haram kılınması meselesine değindik.

İkinci bölümde ise konulu tefsirin problemleri üzerinde durmaya çalıştık. Burada problemden kastımız hem konulu tefsirin içinde barındırdığı hem de konulu tefsir metodu sayesinde tesbit edilen problemlerdir. Bu meyanda konuya öncelikle usul açısından yaklaşarak, usullerde gördüğümüz sıkıntıları irdelemeye gayret ettik. Her usul konusuna değinmek, çalışmanın hacmini arttıracağı için, konuyu meramımızı anlatabileceğimiz birkaç örnekle sınırlandırdık. Aynı şekilde özellikle Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmede karşılaşılan ve üzerinde çalışılması gerektiğini düşündüğümüz kabir azabı, rüyetullah, cennetin yaratılıp yaratılmadığı gibi bazı problemleri, ana metinde kopukluk olmasın diye tartışma delillerini dipnotta gösterdik. Ancak daha genel bir yaklaşım sergilenebileceğinden dolayı şefaat konusunu örnek olarak inceledik. Aslında bu örnek, konulu tefsire dair mutlakı takyid, ammı tahsis, mücmeli beyan gibi birçok problemi de içinde barındırmaktadır. Söz konusu bu problemleri değerlendirmenin konuyu dağıtacağını ve meramın iyi anlatılmayacağını düşündüğümüz için ana metinde şefaat konusunu değerlendirmeyi çok önemli gördüğümüz birkaç problemi de ilgili dipnotta işaret etmeyi ugun gördük. Şefaat konusunu, Mekki ve Medeni surelerde, şefaatin varlığından ve yokluğundan bahseden ayetler başlığı altında değerlendirmeye tabi tuttuk. Ayırca konu açısından önemli gördüğümüz, müşriklerin ahiret inancını, ayetlerde geçen istisna konusuna da yer vererek açıklmaya gayret ettik. Her ne kadar ayrı başlık açsak da, konuyu sure sure değerlendirmeye gayret ettik. Burada amacımız şefaatin varlığı veya yokluğu değil, konulu tefsir bağlamında veya Kur'an'ı Kur'an'la tefsir sadededinde müfessirlerin tutumunu ortaya koymaktı. Bununla bilirkte konuyla ilgili gördüğümüz bazı eksiklikleri de yer yer değerlendirmeye tabii tuttuk.

Çalışmamızda usul'ün bütünlük içerisinde oluşturulup-oluşturulmadığına dikkat çekerken, ortaya konulan usulün pratikte uygulanıp uygulanmadığını

da nesh örneğinde tespit etmeye gayret ettik.

Bu çalışmada konulu tefsirle ilgili Türkiye'de ve Arap dünyasında yapılmış olan akademik ve diğer çalışmalardan faydalandık. Özellikle ikinci bölümde amacımız problemleri ortaya koymak olduğu için verdiğimiz örneklerde konuyla ilgili yapılan müstakil çalışmara fazla yer vermedik. Ancak gerekli gördüğümüz yerlerde bu eserlere atıfta bulunduk. Dolayısıyla bu bölümde kaynaklarımız, ilk dönemden modern zamana kadar revaçta olan bazı tefsirlerdir. Bunlar, Taberi'nin *Camiu'l-Beyan*'ı, İmam Maturidi'nin *Te'vilat*'ı, Maverdi'nin *en-Nüket ve'l-Uyun*'u, Zemahşeri'nin *Keşşaf*'ı, İbnü'l-cevzi'nin *Zadu'l-Mesir*'i, Kutubi'nin *Ahkamu'l-Kur'an*'ı ve İbn Aşur'un *et-Tahrir ve't-Tenvir*'idir. Zaman zaman ihtiyaca göre başka tefsirlere de müracaat ettik. Ayrıca Şenkıti'nin *Edvaü'l-Beyan*'ından, Abdulkerim Yunus el-Hatib'in *et-Tefsiru'l-Kur'an'i li'l-Kur'an'ı* ile İbn Teymiye'nin *et-Tefsiru'l-Kebir*'inden istifade ettik.

Usul konularında ise Cessas'ın *Fusul*'ü, Serahsi'nin *Usul*'ü, Cüveyni'nin *Telhıs*'i, Gazali'nin *Mustasfa*'sı ve Şatıbi'nin *Muvafakat*'ı gibi Hanefi, Şafii ve Maliki mezheplerine ait Fıkıh usulü kitaplarından; ayrıca Zerkeşi'nin *Burhan*'ı, Suyuti'nin *İtkan*'ı ve Zerkani'nin *Menahil*'i gibi Tefsir usulü kitaplarından istifade etmeye çalıştık.

Mustafa HOCAOĞLU
Rize-2019

— BİRİNCİ BÖLÜM —

KONULU TEFSİRİN MAHİYETİ TARİHÇESİ VE USULÜ

I. KONULU TEFSİRİN TANIMI

Kur'an, insanları zulümattan nura çıkarmak, problemlerini halletmek, iyi-kötü, güzel-çirkin olan hususları öğreterek hayata müdahele etmek için indirmiş ilahi bir kitaptır. Bu sebepten dolayı Kur'an, nüzulünden günümüze kadar çeşitli şekillerde anlaşılma-ya, tefsir edilmeye çalışılmıştır. İnsanlar durumlarına, ihtiyaçları-na ve meraklarına göre Kur'an'ı anlama metotları geliştirmişler-dir. İlk dönemlerde özellikle ahkâm ayetlerinin anlaşılmasına ağırlık veren ve ilk konulu tefsir örnekleri diyebileceğimiz ahkamu'l-Kur'an'lar ortaya çıkmıştır. Sonra, Arap olmayan insan-ların müslüman olması üzerine filolojik unsur ihtiva eden; bir bakıma meal diyebileceğimiz kelime açıklamalı meani'l-Kur'an'lar yazılmıştır. Daha sonra ise tefsir, daha sistematik bir hal alıp rivayet ve dirayet metodları şeklinde kategorilere ayrılmaya başlamıştır. Özellikle son dönemlerde, çağın insanına karşılaş-tıkları problemlere çözüm bulma, murad-ı ilahiyi tespit etme ve onların anlayacağı bir dil ve üslupla Kur'an'ı sunma gayreti içinde olan bazı alimler eski yakla-

şımlardan da faydalanarak yeni metot arayışına girmişlerdir.[1]

Konulu tefsirin aslında Peygamber zamanından beri kullanıl-dığı; ancak bir anlama yöntemi olarak hicri 14. asrın ikinci yarısında kullanılmaya başlandığı ifade edilmektedir.[2]

Konulu tefsir'in tanımlarını incelediğimiz de aşağıda görüleceği gibi tek bir şekilde anlam vermek mümkün değildir. Bu sebeple en kapsayıcı şekilde bir tanımlama yapılmasına gayret edeceğiz. Tanımlamaya geçmeden önce, kavramım meydana getiren "Tefsir" ve "Mevdui" kelimelerinin lügat ve ıstılahi manaları üzerinde kısaca duracağız. Sonra da asıl ıstilahi tarifler üzerinde duracağız.

Tefsir kelimesinin kökeni hususunda iki farklı görüş vardır. Birincisi; " فسر يفسر تفسيرا" şeklinede ف-س-ر kökünden türetildiği ifade edilmektedir. Bu manada tefsir, lügatte açığa çıkarmak, keşfetmek, kelimelerdeki kapalılığı gidermek, açıklamak gibi anlamlara gelmektedir. Hastalığın sebebinin teşhis edebilemesi için hastanın idrarının tahlil edilmesine "التَّفْسِرةُ"[3] dendiği nakledilmektedir. Bununla birlikte kendisiyle bilinen her şeye o şeyin tefsiri dendiği belirtilmektedir.[4] Bu anlamda müfessire de tıpkı doktor gibi muradı ilahiyi tespit etmek için ince arayış ve tahlillere girdiği, dikkatli tetkikler neticesinde bir sonuca vardığından dolayı bu isim verilmiştir.[5]

Ayrıca kabız olan bir hayvanın idrarını söktürebilmek için belli bir alanda

---

[1] Elmai', *Dirasat fi't-Tefsiri'l-mevduî,* Riyad, 2007, s. 19.

[2] Şahin Güven, *Konulu Tefsir Metodu*, Denge, İstanbul 2012 s. 43; Fahd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rumi, *Buhus fi usuli't-tefsir ve menahicihi*, Mektebetü't-tevbe, Riyad, s. 62

[3] "فَعَّلَ" fiilinin mastarının bazen "جَرَّبَ تَجْرِبَةً" ve "وَكَرَّمَ تَكْرِمَةً " fiillerinden olduğu gibi "تَفْعِلَةٍ" şeklinde gelebileceği nakledilmektedir. Zerkeşi, *el-Burhan fi ulumi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-fadl İbrahim, Daru'l-ma'rife, Beyrut, 1957, II, 147

[4] Zerkeşi, *Burhan,* II, 147; Ezheri, *Tehzibu'l-lüga*, IV, 279; İbn Manzur, *Lisanu'l-arab*, Dâru Sadr, Beyrut, trs. , V, 55; Zebidi, *Tacu'l-arus*, I, 3345.

[5] Zerkeşi, *Burhan*, II, 147; Fude, *et-Tefsiru'l-mevduî ve menhecu'l-hakk fi hidayeti'l-halk*, Matbaatu'lemane, Mısır 1987, s. 7.

koşturulması “فَسَرْتُ الدَّابَّةَ وَفَسَّرْتُهَا” kavramıyla ifade edil-mektedir. Bu manada müfessir de ayetten kastedilen manayı çıkar-tabilmek için farklı alanlara dalmadan ve konuyla alakası olmayan meselelere girmeden direk olarak ayetin muhtevası etrafında dolaş-makta ve bu şekilde muradı ilahiyi tesbit etmeye çalışmaktadır.[6]

İkinci görüşe göre ise tefsir kavramı “سَفَرَ” kelimesinden türemiş olup “taklib” yoluyla tefsir haline gelmiştir.[7] Üstü kapalı bir şeyi açmak “sifr” kelimesiyle ifade edilmiştir. Bu manada yazmak da mana ve maksadı bir nevi açıklamak anlamına geldiği için yazamaya “sefr”, yazana “sefir”, yazılan şeye de “sifr” denmiştir.[8] Bir kadın yüzündeki örtüyü kaldırdığı zaman “سَفَرَتِ الْمَرْأَةُ عَنْ وَجْهِهَا” denildiği nakledilmektedir.[9] Bu kelimenin Kur'an'da karanlığın ortadan kalkıp sabah aydınlandığının ortaya çıkması manasında “وَالصُّبْحِ إِذَا أَسْفَرَ”[10] şeklinde kullanıldığı görülmektedir.[11] Bu minvalde müfessir de ayetler üzerindeki kapalılığı açıklamaktadır.

“Fesera” ile “sefera” kelimelerinin her ikisi de açmak, açığa çıkarmak anlamlarında ortak bir manayı ifade ederken; “sefera” görünen ve maddi olan bir şeyi açmak; “fesera” ise gizli ve manevi olan bir şeyi açmak anlamında kullanıldığı ifade edilmektedir.[12]

---

6 Zerkeşi, *Burhan*, II, 147.

7 Suyuti, *el-İtkan fi ulumi'l-Kur'an*, Heyetü'l-mısriyye, 1974, IV, 192.

8 Ezheri, *Tehzibu'l-lüga*, IV, 276; Elmalılı Hamdi Yazı, *Hak dini Kur'an Dili*, azim, sd. İsmail Karacam vd., yrs. trs. , VIII, 533.

9 Kurtubi, *el-Cami' li Ahkami'l-Kur'an*, (thk. Hişam Sümeyr el-Buhârî), Daru Alemi'l-Kütüb, Riyad, 2003, XIX, 84; Zerkeşi, *Burhan*, II, 147; Ezheri, *Tehzibu'l-lüga*, IV, 276

10 Müddessir 74/34. Müfessirler ayette zikredilen “أَسْفَرَ” kelimesinin “gelme, yönelme, aydınlatma” anlamlarına geldiğini belirtmektedirler. Taberi, *Camiu'l-beyan fi te'vli'l-Kur'an*, (Thk. Ahmed Mahmud Şakir), Müessesetü'r-risale, yrs. 2000, XXIV, 33; Kurtubi, *Ahkam*, XIX, 84.

11 Kurtubi, *Ahkam*, XIX, 84; Ezheri, *Tehzibu'l-lüga*, IV, 276.

12 Ragıb el-İsfehani, *Tefsiru'r-ragıb el-isfehani*, Külliyyetü'l-edeb, 1999, I, 10; Zerkeşi, *Burhan*, II, 148; Güven, *Konulu Tefsir*, 48; Ahmed Cemal, *Dirasat fi't-tefsiri'l-mevdui li'l-kasasi'l-Kur'an*, Mektebetü'l-hancı, Kahire 2001, s. 17.

Istılahi anlamına gelince tefsir; tesbit edilebilediği kadarıyla Kur'an'ı, murad-ı ilahiye delaleti bakımından araştıran bir ilimdir.[13] Diğer bir tanıma göre tefsir; Kur'an ayetlerinin manasını ve muradını ortaya çıkaran ilimdir.[14] Beşer gücünün yettiği ölçüde Kur'an'ın ahkâmını ortaya çıkarmaya gayret eden lafızlarının edasını ve nüzulünü açıklamaya çalışan bir ilimdir.[15]

"Mevdui" kelimesine gelince[16] o, "وضع" kelimesinin mimli mastarıdır. Mevdui, mevdu kelimesine mensup anlamındadır.[17] "وَضَعَ" kelimesi lügatte bıraktı, terk etti, doğurdu, iftira etti, yarattı, düştü gibi anlamlara gelmektedir. Arapların, suyun etrafında yetişen ekşi otlardan otlayıp, bulunduğu yerden ayrılmayan deve için "نَاقَةٌ واضِعَةٌ" tabirini kullandığı belirtilmektedir.[18] Bu anlamda konulu tefsirde usul olarak belirlenen konunun dışına çıkmamak gerektiği için bu yaklaşım konulu tefsirin tanımlanmasına uygun düşmektedir.[19]

---

[13] Zerkani, *Menahilü'l-İrfan fi ulumi'l-Kur'an*, Matbaatu babi'l-halebi, II, 3.

[14] Mustafa Müslim, *Mebahis fi't-Tefsiri'l-mevduî*, Daru'l-kalem, Beyrut 1989 s. 15.

[15] Abdussettar Fethullah Said, *el-Medhal ile't-tefsiri'l-mevduî*, Kahire 1991, s. 13.

[16] Mevdui kelimesinin batıda geliştiği sonra arap felsefesine geçtiği ve modern dönemde birçok dalda kullanıldığı ifade edilmektedir. Yirminci yüzyıldan önce Kur'an ilmiyle uğraşan hiçbir kimsenin bu ifadeyi kullanmadığı, bu yüzyılda tefsir alanına girdiği iddia edilmektedir. Abdurrahman Reşvani, *Menhecü't-tefsiri'l-mevduî li'l-Kur'ani'l-kerim, Diraseten nakdiyyeten*, Dar'l-mülteka, 2009, s. 27.

[17] es-Seyyid Ivaz, *et-Tefsiru'l-mevdui nemuzec raide fi davi'l-Kur'anı kerim*, Mektebetü'-rüşt, 2008 Beyrut, 20; Davut Aydüz, *Tefsir Tarihi, Çeşitleri ve Konulu Tefsir*, Işık, İstanbul 2004, s. 138

[18] Cevheri, *es-Sıhah fi'l-lügat*, II, 283; İbn Manzur, *Lisanu'l-arab*, VIII, 396; Zebidi, *Tacu'l-arus*, I, 5602; Abdussettar Fethullah Said, *el-Medhal ile Tefsiri'l-mevdui*, Kahire 1991, s. 21-22; Mustafa Müslim, *Mebahis*, s. 15; Aydüz, *Tefsir Tarihi, Çeşitleri ve Konulu Tefsir*, s. 138; Güven, *Konulu Tefsir Metodu*, s. 59.

[19] Fethullah Said, *el-Medhal*, s. 23; Halidi, *et-tefsiru'l-mevdui*, s. 29; Muhammed b. Abdulaziz el-Hudayri, "Mukaddime fi't-tefsiri'l-mevduî", *Beyan*, sayı 24, 1993, s. 9; Kaynaklarda ve-de-a kelimesinin genellikle olumsuz anlam içerdiği mesela aşağılık insana "raculun vadiun"; ticarette kaybeden insana "vudia fi ticaretihi" dendiği nakledilmektedir. Hatta muhaddislerin uydurma rivayetlere "mevdu" dedikleri malum olan bir durum olduğu belirtilmektedir. Hal böyleyken nasıl olurda en şerefli kelamın tefsir faaliyeti mevdui şeklinde ifade edilebilir? şeklinde bir sorunun akla gelebileceği söylenmektedir.
Bu manada Kur'an gözden geçirildiğinde vad" kelimesinin çeşitli anlamlarda 24 yerde geçtiği görülmektedir. Ki bunlardan bazıları medh ifade etmektedir mesela kabe'nin inşası vudia

Konulu tefsirin ıstılahi anlamına gelince menheç ve mefhum bakımından iki şekilde tanımının yapıldığı ifade edilmektedir.[20] Menhec olarak zikredilen tanımları şu şekilde yapabiliriz. "Aynı konuda ve Kur'an'ın değişik surelerinde zikredilen ayetleri toplamak –mümkün olduğu kadarıyla- söz konusu ayetleri nüzul sırasına göre tertip edip nüzul sebeplerine vakıf olmak ve bundan sonra da konularına göre metodlu bir şekilde ayetleri araştırıp açıklamak ve onlardan hükümler çıkarmaktır" şeklinde tanımlan-maktadır.[21] Diğer bir ifade ile konulu tefsir; bir ayeti veya konuyu, Kur'an'ın başından sonuna kadar tarayıp, o ayet veya konuyla doğrudan veya dolaylı olarak ilgili diğer ayetlerin, iniş sırasına göre ve tekrardan kaçınarak, nüzul ortamını da göz önünde bulundurarak bir bütünlük içerisinde değerlendirilmesidir.[22] Daha kısa olarak "Konulu tefsir, Kur'an'ın maksadlarına göre bir veya daha fazla surelerden

---

(Ali İmran 3/96) mizanın konulması (Rahman 55/7) da aynı kelime ile ifade edilmektedir. Cennette kadehlerin konulduğu yer anlamında da kullanılmaktadır. (Gaşiye 13-14) Dolayısıyla kelamullahın tefsiri de bu manalarda nitelenebileceği ifade edilmektedir. Abdussettar, *Medhal*, s. 22.

20 Reşvani, *Menhecü't-tefsir*, s. 40,43.

21 Mustafa Müslim, *Mebahis,* s. 16; Elmai', *Dirasat*, s. 20; Mevlüt Güngör, "Tefsir'de Konulu Tefsir Metodu", *İslami Araştırmalar*, C. 2 sayı, 7, 1988, s. 50; Ömer Dumlu, "Konulu Tefsir ve Düşündürdükleri", *Tefsirin Dünü Bugünü Sempozyumu*, Samsun 2002, s. 159; Fermavi, *el-Bidaye fi't-tefsiri'l-mevdui*, Matbaatu'l-hadarati'l-arabiyye, 1977, s. 52; Abbas Ivazullah Abbas, *Muhadarât Fi't-Tefsiri'l-Mevduî*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 2007, s. 19; Güven, *Konulu Tefsir Metodu*, s. 48-49; Davud Aydüz, *Tefsir Tarihi, Çeşitleri ve Konulu Tefsir*, Işık, İstanbul, 2004, s. 139; Muhammed Ahmed Yusuf el-Kasım, *et-Tefsiru'l-mevduî li'l-Kur'ani'l-kerim*, 1981, s. 7; Ayrıca Fıkhî tefsirlerin de aslında konulu tefsir olduğuna dair bkz. Mustafa Müslim, *Mebahis*, s. 19; Muhammed Mahmud es-Seyyid İvaz, *et-Tefsiru'l-mevduî*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2008, s. 38.

22 Elmaî, *et-Tefsir'l-mevduî*, Riyad, 2007, s. 9; Şehmuz Demiz, Hasan Yılmaz, "Kur'ani konu, kavram ve Sure Tefsirine Metodik bir Yaklaşım", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl 7, Sayı 14 (Kış 2003), s. 115; Yukarıdaki tanımlardan başka Konulu Tefsir, "Kur'an'ın belli bir konu hakkındaki görüşünü, hidayet mesajını ve i'caz yönünü açığa çıkarmaya, Allah'ın o konuyla ilgili muradını ortaya koymaya çabalayan, düşünsel, toplumsal ya da evrensel yaklaşımla ilgili konulardan herhangi birini Kur'an perspektifinden ortaya koymayı ve bu konuda Kur'an'ı bir söylem geliştirmeyi amaçlayan, Kur'an'ın konularını onun gönderiliş amaçlarına, temel ilkelerine uygun olarak yorumlayıp araştıran çalışmalardır." şeklinde de tanımlanmaktadır. Abddurrahman Kasaboğlu, "Kur'an'ın Konulu Tefsiri- Konulu Tefsire Duyulan İhtiyaç ve Konulu Tefsirde Yöntem-", *Hikmet Yurdu*, Yıl, 2, Sayı, 3, s. 113-114.

hükümler içeren bir ilimdir"[23] şeklinde tarif edilmektedir. Hatta konulu tefsiri "muayyen bir amaca yönelik mümkün mertebe konuyla ilgili Kur'an ayetlerinin tamamının veya belli bir kısmının anlamlarının arz edilmesidir"[24] şeklinde tanımlayanlar da vardır. Bu anlamda konulu tefsir bir tefsir metotundan ziyade ayetlerin manalarının arz edilmesi haline dönüşmektedir. Bu da konulu tefsirin tanımındaki bir problem olarak karşımıza çıkmkatadır.

Mefhum bakımından yapılan tanım ise şu şekildedir: "Müfessirin, Kur'an'ın icaz yönlerini ortaya çıkarmasını, onun hidayetinin açıklanmasını, ortaya konulan mevzularda Allah'ın muradını tespit edilmesini amaçlayan bir metottur."[25] Diğer bir tanıma göre konulu tefsir, ortaya konulan hükümler ve konularda muradullahı tespit etmek için yol arayan; Kur'an'ın icaz yönlerini ve hidayetini açıklayan bir metottur. Ayrıca O, Kur'an'ın uslübu ve hüküm koymadaki metodunu orta çıkarmada verilen hükümlerden esas edinen bir ilimdir. Aynı zamanda o, tefsirde var olan usul ve kadileri, Kur'an'ın hidayetine ulaşmada basamak edinen bir ilimdir.[26]

Bu iki tanım arasında şöyle bir farkın olduğu ifade edilmektedir: Birinci tanımda Kur'an'dan vakıaya yönelme, ikinci tanımda ise vakıadan Kur'an'a dönme vardır.[27]

Görüldüğü gibi konulu tefsir tanımlamasında bazen daralma bazen genişleme söz konusudur. Mesela bazı alimler, bir ayetin tefsirinde konuyla uzaktan veya yakından irtibatlı diğer ayetlerin değerlendirildiği eşbah ve nezair,[28]

---

[23] Mustafa Müslim, *Mebahis*, s. 16; Ivazullah Abbas, *Muhadarât, s. 19;* Muhammed Değamin, *Menhecüyyetü'l-bahs fi't-tefsiru'l-mevdui li'l-Kur'ani'l-kerim, Daru'l-beşir,* 1995 Amman, s. 14. Halidi, *et-Tefsiru'l-mevdui*, s. 30. Konulu tefsirin diğer tanımları ve değerlendirmeleri için bkz. Reşvani, *Menhecü't-tefsir*, s. 40-44,

[24] Bazmul, Muhammed b. Ömer, *Tahriru'tefsiri'l-mevdui ve vahdeti'l-mevduiyye li's-sure*, s. 20.

[25] Degamin, *Menheciyyetü'l-bahs*, s. 13; Reşvani, *Menhecü't-tefsir*, s. 43

[26] Degamin, *Menheciyyetü'l-bahs*, s. 13; Reşvani, *Menhecü't-tefsir*, s. 44

[27] Reşvani, *Menhecü't-tefsir*, s. 44

[28] Abbas Ivazullah, *Muhadarat*, s. 27; Rumi, *Buhus*, s. 64. Bazı alimler bunları konulu tefsir örneği olarak kabul ederken (Mustafa Müslim *Mebahis*, s. 23) bazıları bu tür çalışmaların konulu tefsir

aksamu'l-Kur'an, emsalü'l-Kur'an, mecazu'l-Kur'an, müşkilü'l-Kur'an tarzında yazılan bütün eserlerin bir konulu tefsir çalışması olduğunu iddia etmektedirler.[29] Hatta biraz daha ileri giderek, konulu tefsirin bu özelliğinin, diğer tefsir metotlarına olan üstünlüğü olarak da belirtmektedirler.[30] Bunun karşısında bazı araştırmacılar da konulu tefsire bu açıdan yaklaşılmasına usul açısından karşı çıkarmaktadırlar. Yani bu tür çalışmaların amaç ve yöntemi ile konulu tefsirin yönteminin farklı olduğunu söylemektedirler. Şöyleki bu tür yapılan çalışmalar dikkatle incelendiğinde, yöntemin bir lafzın anlamının ve Kur'an'daki ilgili diğer bazı yerlerdeki kullanımlarının tespiti olduğu görülecektir. Oysa konulu tefsirde amacın bu metottan çok farklı olduğu malumdur. Çünkü Kur'an'daki bir lafzın anlamını ve kullanımlarını araştırmak, Kur'an'daki bütün geçtiği yerlere bakılmasını gerektirmez. Ayrıca Kur'an'da bazı kelimeler yüzlerce yerde geçerken, "mesh", "emşac" gibi bazı kelimeler ise sadece bir yerde zikredilmektedir. Dolayısıyla bu durumda araştırma sadece o kelimeye hasredilmesi gerekmektedir.

Diğer taraftan belirtilen türde yapılan çalışmalarda Kur'an'da yüzlerce defa geçen kelimenin anlamını tespit edebilmek için belli yerlerdeki anlamlarına dikkat edilmektedir. Oysa konulu tefsirde konuyla ilgili bütün ayetlere bakılmakta, hatta müradif ve tezat olan kelimeler de incelenmektedir. Dolayısıyla söz konusu eserlerin en azından metot olarak konulu tefsirden ayrıldığını belirtmke, ilmi bir sorumluluk olsa gerektir. Buna rağmen yukarıda ifade ettiğimiz gibi bir lafzın Kur'an'daki kullanımlarının araştırılması genellikle konulu tefsir olarak ifade edilmektedir. Biz bu çalışmaların konulu tefsir ola-

---

değil tefsir usulünün içinde yer alan teknik bir takım çalışmalar olarak değerlendirmektedirler. Demirci, *Konulu Tefsire Giriş*, s. 91; Reşvani, *Menhecu't-tefsir*, s. 78.

[29] Müslim, *Mebahis*, s. 20-21; Seyyid İvaz, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 20; Elmaî, *Dirasat*, s. 9; Rumi, *Buhus*, s. 65. Bu tür çalışmaların her ne kadar Kur'an'daki bir konuyu açıklasalar da haddi zatında bunların konulu tefsir olarak zikredilemeyeceği ifade edilmektedir. Reşvani, *Menhecu't-tefsir*, s. 78.

[30] Güngör, *Tefsirde Konulu Tefsir Metodu*, s. 50; Abbas Ivazullah, *Muhadarat fi't-Tefsiri'l-mevduî*, s. 12.

rak ifade edilmesinin pek de doğru olmadığını söylemek isteriz. Çünkü burada amaç, bir lafzın bütün yönleriyle ortaya konulması değil sadece Kur'an'da geçtikleri yerlerde taşıdıkları inceliklerinin ortaya çıkarılmasıdır. Dolayısıyla kelime tahlilleri her ne kadar konulu tefsire yakınmış gibi görünse de araştırma metodu, amaç ve hedef bakımından konulu tefsirden farklılaşmaktadır[31].

Bununla beraber konulu tefsiri Kur'an'ı Kur'an'la tefsir şeklinde yorumlayanlar da vardır. Bundan dolayı olsa gerek, konulu tefsirin bugünkü manası ve adıyla çağımızda özellikle müsteşriklerin Kur'an hakkında ileri sürdükleri bazı iddiaları cevaplamak amacıyla ortaya çıktığı, toplum nezdinde de kabul gördüğünü iddia edenlerin[32] aksine konulu tefsirin, Hz. Peygamber döneminden beri var olduğu ve bunun Kur'an'ı Kur'an'la tefsir şeklinde kodlandırıldığı ifade edilmektedir.[33] Ayrıca ilk dönemlerde, konulu tefsirin, iki nass arasında tenakuzmuş gibi duran problemin halledilme yolu olarak da kabul edildiği nakledilmektedir.[34] Dolayısıyla konulu tefsirin, Peygamber döneminde anlaşılamayan veya tenakuzmuş gibi duran ayetlerin diğer ayetlerle birlikte değerlendirilmesinden dolayı isim olarak çağdaş metot olarak Peygamber dönemine dayandığı iddia edilmektedir.

Ayrıca bütün bu tanımlamalardan[35] sonra şunu ifade etmek gerekir ki konulu tefsirin tek bir tanımı yapılmamaktadır. Buradan hareketle bazı araştır-

---

31 Değamin, *Menheciyyetü'l-bahs*, s. 14-15.

32 Güngör, *Tefsirde Konulu Tefsir Metodu*, s. 50; Kasaboğlu, "*Kur'an'ın Konulu Tefsiri*", s. 117; Aydüz, *Konulu Tefsir*, s. 142.

33 Seyyid İvaz, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 33; Elmaî, *Dirasat*, s. 13. Bununla birlikte konulu tefsirin ilk olarak Edebi tefsirin içerisinde yer aldığı, sonraları bu dairenin dışına çıkarak müstakil bir usul haline geldiği ve ilk olarak da Ezher Üniversitesinde bir ders olarak okutulduğu ifade edilmektedir. Güven, *Konulu Tefsir Metodu*, s. 444-445; Abdullah Ivazullah, *Muhadarat*, s. 20-21; Ahmed Ebu Talip, *el-menhecu'l-mevduî fi't-tefsir direse ve tatbik*, Havliyye Külliyetu usuli'd-din, sayı. 11 kahire, 1994 s. 7.

34 Güngör, *Tefsirde Konulu Tefsir Metodu*, s. 52; Seyyid İvaz, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 33; Ivazullah Abbas, *Muhadarât,20-21*

35 Daha başka tanımlamalar için bkz. Mustafa Müslim, *Mebahis*, s. 16; Güven, *Konulu Tefsir Metodu*, 63-65; Aydüz, *Konulu Tefsir*, s. 139-140.

macılar tanımlamada ve diğer bazı tasniflerde bir birliğin olmamasını, konulu tefsirin olgunlaşmadığı ve hâlâ oluşma döneminde olduğuna delalet ettiğini ifade etmektedirler.[36]

Konulu tefsirin tanımlarında gördüğümüz diğer bir değerlen-dirmeyi de burada belirtmek istiyoruz. Bazı araştırmacılar konulu tefsirin tanımına göre onun kapsamını tayin etmeye gayret etmektedirler. Mesela konulu tefsirin,"Kur'anın bütünlüğü içerisinde Kur'an'da anlatılan bir konunun araştırılması ve bir neticeye varılması" şeklindeki yapılan tarife binaen surede konu birliğinin, devre dışı kaldığı belirtilmektedir. Ayrıca yapılan bu tanımla konulu tefsirin mevzusu, Kur'an'da açıkça belirtilen konu olması gerektiği, diğer konuların bu tanımlamanın dışında kaldığı ifade edilmektedir. Yine buna göre Kur'an bütünlüğünde incelenmeyen bir veya birkaç surede işlenen çalışmaların, konulu tefsir olamayacağı iddia edilmektedir. [37]

Bazı araştırmacılara göre esaslı bir tanım yapılabilmesi için öncelikle konunun sınırlandırılması gerekmektedir. Yapılan tariften maksat, mahiyetle mutabık olmalıdır. Bu açıdan konulu tefsire bakıldığında onun, ayetlerin tefsiri değil ayetlerin manalarının sunulması şeklinde anlaşılması gerektiği belirtilmektedir. Dikkat edilmesi gereken diğer bir husus kavramların çeşitli anlamlarının ayırt edilmesidir. Kavramın asıl hangi manaya geldiği diğerlerinden ayrılarak muayyen bir şekilde ortaya konulmalıdır. Son olarak da konulu tefsirde diğer tefsir çeşitlerinden de faydalanılmalıdır. Bu hususlar göz önün-

---

[36] Aydüz, *Konulu Tefsir*, s. 153.

[37] Bazmul, *Tahriru'tefsiri'l-mevdui ve vahdeti'l-mevduiyye li's-sure*, s. 15. Yazar "Konulu tefsir, Kur'an'da mana ve amaç olarak konu birliğini çeşitli ayetleri toplama yoluyla ve ayetlerin manalarını beyan, unsurlarını çıkarma ve cami bir metotla irtibatlandırmak için özel bir şart ve durumla araştıran ilimdir." "Surelerdeki lafzi ve hükmi olarak bir konuyla ilgili çeşitli ayetlerin cemidir" "Bir sure veya birçok surede Kur'an'ın maksatlarına göre konuları düzenleyen ilimdir" "Kişinin kapasitesine göre Kur'an'daki bir surede veya bir konuda Allah'ın muradını külli olarak ortaya çıkarmaktır" şeklinde Konulu tefsirin dört tanımını daha yapar ve değerlendirir ve en sonunda genel bir konulu tefsir tanımı yapar. Yazarın tanımlar hakkındaki değerlendirmesi için bkz. Bazmul, *Tahriru'tefsiri'l-mevdui*, s. 15-20.

de bulundurularak şöyle bir tanımlama yapılmaktadır: "Konulu tefsir, Kur'an'ın tertibine göre belirlenmiş bir amaca bağlı olarak ayetlerin manasının ortaya konulmasıdır".[38]

Yukarıda verilen bütün tanımları göz önünde bulundurarak şöyle bir değerlendirmede bulunabiliriz. Konulu Tefsirde ele alınan konu, Kur'an bütünlüğü içerisinde ve ayetlerin siyaklarına dikkat edilerek, konunun sınırlarını aşmadan, mümkün mertebe nüzul sırasına göre ve nüzul ortamı da göz önünde tutularak diğer tefsir çeşitlerinden de faydalanılarak değerlendirme yapılmalı ve bu şekilde araştırılan konuda muradı ilahi tespit edilmeye çalışılmalıdır[39].

II. KONULU TEFSİRİN TARİHÇESİ

Konulu tefsirin her nekadar hicri on dördüncü asra kadar bilinmediği, her hangi bir anlama metodunun bu adla isimlendirilmediği ifade edilse de bir anlama şekli olarak Hz. Peygamber zamanından beri kullanıldığı iddia edilmektedir.[40] Bu iddianın temelinde, Kur'an'ın muhteva özelliği, Peygamberin, sahabe ve tabiinin örnek alınması gereken uygulamaları şeklinde üç ana damarının olduğunu söyleyebiliriz.

Kur'an, Peygamber hayatı ile birlikte okunduğunda veya surelerin indiği ortam, sure veya ayetler ile birlikte değerlendiril-diğinde, Kur'an'ın şifahen yirmi üç yıl boyunca hayatta meydana gelen olaylar üzerine parça parça indirildiği bilinse de bu farklı zaman, mekan ve olaylar üzerine inen ayetlerde bir

---

[38] Bazmul, *Tahriru'tefsiri'l-mevdui*, s. 15-20.
[39] Aydüz, *Konulu Tefsir*, s. 141
[40] Mustafa Müslim, *Mebahis*, s. 17; Ivazullah Abbas, *Muhadarât, s. 20-21;* Halidi, *et-Tefsiru'l-mevdui*, s. 32; Rumi, *Buhus*, s. 65; Yusuf el-Kasım, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 9; Fude, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 19 Hudayri, *Mukaddime*, s. 9.

bütünlüğün ve ilginin olduğu görülecektir.[41] Çünkü ayetlerin diziminin tevkıfî olması, bununla birlikte bazı alimler tarafından surelerin diziminin de tevkıfî olarak görülmesi,[42] aynı zamanda Kur'an'ın kendisini "Kitab-ı Mübin" olarak açıklaması,[43] Kur'an'da anlatılan mevzuların aslında konu birliğine, ayet ve sureler arasında bir tenasüb ve irtibat olduğuna delalet ettiğini göstermektedir.[44] Örneğin Kur'an'da var olan mutlak bir ifade, Kur'an'ın diğer yerinde açıklanmaktadır. Şöyleki Allah, yenilmesi haram olan yiyecekleri Kur'an'ın çeşitli surelerinde anlatmaktadır. Nahl suresinde leş, kan, domuz eti ve Allah adına kesilmeyen hayvanların haram kılındığı[45] ifade edilirken; Enam suresinde, az önceki ayette mutlak olarak zikredilen "kan"ın, "akıtılan kan"[46] olduğu belirtilmektedir. Ayrıca aynı ayette "meyte"nin ne olduğu da açıklanmamaktadır. Fakat Maide suresinde bu ifade boğularak, vurularak, yüksek bir yerden düşerek, başka bir hayvan tarafından süsülerek öldürülen ve yırtıcı hayvaların parçalayarak öldürdükleri hayvanlar[47] şeklinde açıklanmaktadır.[48] Tabii burada şunu da ifade edelim ki, yukarıda sayılan dört şeyin haram kılındığı ifade edilirken bu sayılan şeylerin dışındaki (behime-i enam cinsinden) yiyeceklerin helal kılındığı beyan edilmektedir.[49]Ayrıca "*Size haram kılınan hayvanlar tafsilatlı bir şekilde açıklanmışken, size ne oluyor da Allah adına*

---

[41] Mesela bkz. İsra 17/106.

[42] Hicazi, *el-Vahdetü'l-mevduiyye*, s. 12

[43] Kitabın Peygambere indirilme sebebi beyan etme (16/44, 64) şeklinde ifade edilmektedir. Aynı zamanda Allah bazı ayetlerde kitabın/ayetlerin beyanını kendi üzerine almaktadır (75/16-19); Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, 1993, İstanbul, s. 27-28.

[44] Halis Albayrak, *Kur'anın Bütünlüğü Üzerine*, 1993, İstanbul, s. 20-24; Hicazi, *el-Vahdetü'l-mevduiyye*, s. 12

[45] Nahl 16/115-16.

[46] Enam 6/145.

[47] Maide 5/3.

[48] Biz burada sureleri mekki medeni durumlarına göre sıralarken ve bu şekilde mutlak takyid örneğini açıklarken bazı alimler buna dikkat etmeden Medine'de inen Maide suresi 3. Ayette geçen "dem"in mekkede inen Enam suresi 145. Ayetteki "dem-i mefsuha" ile takyid edildiğini iddia etmektedir. (Zeydan, *el-Veciz fi usuli'l-fıkh*, Müessesetü'r-risale, Beyrut, 2003, s. 286) Biz bu meseleyi ikinci bölümde işleyeceğimiz için bu kadar açıklama ile iktifa ediyoruz.

[49] Hacc 22/30.

kesilen hayvanlardan yemiyorsunuz"[50] şeklindeki tenbihle, helal ve haram kılınan şeylerin sınırları çizilmiş olmaktadır. Dolayısıyla mutlak olarak ifade edilen bir hüküm, bu şekilde diğer ayetlerle beyan edilmekte bu da okuyucuyu doğal olarak Kur'an'ı Kur'an'la anlamaya sevk etmektedir.

Görüldüğü gibi Kur'an'da vaz edilmiş mutlak bir hüküm, bir veya daha fazla yerde beyan edilmektedir. Aynı şekilde umum veya mücmel, müphem ve müşkil olarak görülen bir ayet, bir ifade ve bir kelime başka yerde tavzih edilmektedir.[51] Örneğin Allah, Nisa suresi 15. ayette "*Kadınlarınızdan zina edenlerin suçlarını ispat için aranızdan dört şahit getirin. Eğer bu şahitler olay hakkında tanıklık ederlerse o kadınları ölünceye yada Allah onlar için bir yol gösterinceye kadar evlerinde hapsedin"* ayetinde ifade edilen*"Allah'ın bir yol göstermesi"*, "*Zina eden kadın ve zina eden erkeğe yüz değnek vurun…"* şeklinde Nur suresi 2. ayetle açıklandığı rivayet edilmektedir.[52] Haliyle Kur'an'ın konu itibariyle birbiriyle irtibatlı olarak okunması gerekmektedir ki, konular doğru anlaşılabilsin ve en azından resim bir bütün olarak görülebilsin. İşte Kur'an'ın kendisini bu şekil-

---

[50] En'am 6/119.

[51] Mesela Allah, Mürselat suresinde "Fasl günü"nden bahsetmekte ve "Fasl gününü sen nerden bileceksin!" diye sorduktan sonra cevap vermeden "O günü yanlayanların vay haline" şeklinde bitirmektedir. Bunun yanında "Fasl günü" Nebe suresinde "belirlenmiş bir gün" olduğu, Duhan suresinde ise "bütün insanların toplanıp bir araya getirildiği gün" olarak açıklanmaktadır. Saffat suresinde de "bu günün din/ceza günü olduğu" belirtilmektedir. Kur'an'ın, umum-husus, mutlak-takyid, mücmeli beyan gibi anlatım üslubuna dair detaylı bilgi için bkz. Halis Albayrak, *Kur'anın Bütünlüğü Üzerine*, s. 94-112; Ayrıca zamirlerin müphemliği konusunda detaylı bilgi için bkz. İsmail Aydın, *Kur'an Müphemleri olarak Zamirler*, Tibyan, İzmir 2012, 16-22 Tabi burada mutlak mukayyed veya diğer konularda takyid ve beyanın sonra inmesi gerekmektedir. Bunun karşısında vahyin indiği gece hususunda sanki bu durum, biraz farklılık arz etmektedir. Diğer bir ifade ile ters bir durum söz konusudur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Kur'an'ın inme zamanı ile ilgili Kur'an'da üç ayet vardır. Bunlardan ikisi Mekke döneminde, diğeri Medine döneminde indirilmiştir. Şöyle ki Kur'an'ın, Kadir suresinde kadir gecesinde, Duhan suresinde ise "mübarek bir gece"de indirildiği ifade edilmektedir. Bu iki sure mekkidir. Bunların yanında Bakara suresinde Kur'an'ın ramazan ayında indirildiği ifade edilmektedir. Bakara süresindeki ayetin en son indiği malumdur. Bu durumda mutlak-amm konusunun beyanı nasıl anlaşılması gerektiği problemi karşımıza çıkmaktadır. Biz bu konuyu ikinci bölümde değerlendirmeye çalışacağız.

[52] Cessas, *Ahkâm*, III, 41-42.

de açıklaması, konulu tefsir anlayışının ortaya çıkmasına sebep olduğu ve onun temelini oluşturduğu ifade edilmektedir.

Konulu tefsirin Peygamber zamanından beri uygulandığı iddiası hususunda Kur'an'ın yukarıda açıkladığımız kendini tavzih etme usulünün yanında Peygamberin tefsir etme şekli de kaynak olarak gösterilmektedir.[53] Bilindiği gibi Peygamber'in Kur'an'ı Kur'an'la tefsir ettiği malum olan bir durumdur.[54] Bu anlamda Peygamber'in mücmeli beyan, umumu tahsis, mutlakı takyid, müşkili tavzih ve müphemi beyan ettiği belirtilmektedir.[55] Burada Peygamber'in tefsirinin söz konusu edildiği yerde rivayet edilen zulüm-şirk örneğini vermek istiyoruz. Allah, Enam suresi 82. ayette zikredilen "*İman edip imanına zulüm karıştırmayanlar var ya işte onlar için emniyet vardır ve onlar hidayette olandır*" ayeti indiği zaman sahabe Peygamber'e gelerek "İmana karıştırılmayacak zulmü"n ne olduğunu sormuşlar, bunun üzerine Peygamber de "Bilin ki şirk en büyük zulümdür..." şeklindeki Lokman suresi 13. ayetini okuyarak ayette kastedilen zulmün şirk olduğunu açıklamıştır.[56]

Görüldüğü gibi Peygamber, kendisine sorulan bir ayeti diğer ayetlerle tefsir etmektedir. İşte Peygamber'in yapmış olduğu bu Kur'an'ı Kur'an'la tefsir

---

[53] Hz. Peygamberin tefsiriyle ilgili detaylı bilgi için bkz. Suat Yıldırım, *Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsiri I*, Yeni Akademi, İstanbul 2006, ss. 99-138.

[54] Müslim, *Mebahis*, s. 18; Abbas Ivazullah Abbas, *Muhadarât,* s. 21;Seyyid İvaz, *Tefsiru'l-mevduî,* s. 33; Rumi, *Buhus,* s. 63. Mesela Peygamber a.s. "Sizden iman edip imanlarına zulüm karıştırmayanlara korku ve hüzün yoktur" ayetinde geçen zülmu yanlış anlayan sahabeye Lokman suresindeki "*şüphesiz ki şirk büyük bir zulümdür*" ayeti ile açıklama yapmıştır. Rivayet için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 68. Hd. No. 3589; VII, 129 hd. no. 4031; Buhari, *Sahih*, I, 21 hd. no. 32; III, 126, hd. no. 3181; Müslim, *Sahih*, I, 80, hd. no. 342. Veya Enam suresi 59. Ayette ifade edilen gaybı Lokman suresi 34. Ayette ifade edilen mugayyebatı hamse ile tefsir etmiştir. Rivayet için bkz. Buhari, *Sahih*, IV, 1693, hd. no. 4351

[55] Suat Yıldırım, *Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsiri I*, s. 46-84.

[56] Bu örneğin haricinde Peygamber Enam suresi 59. ayette ifade edilen gaybı, Lokman suresi 34. ayetle açıklamakta; Nahl suresi 118. ayette ifade edilen Yahudilere haram kılınan şeyleri, Enam suresi 146. ayetle açıklamaktadır. Müslim, *Mebahis*, s. 17-18; Seyyid Ivaz, *et-Tefsiru'l-Mevdui*, s. 33-34; Reşvani, *Menhecu't-tefsir*, s. 75. Rivayetler için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 68. Hd. No. 3589; VII, 129 hd. no. 4031; Buhari, *Sahih*, I, 21 hd. no. 32; III, 126, hd. no. 3181; Müslim, *Sahih*, I, 80, hd. no. 342; Buhari, *Sahih*, IV, 1693, hd. no. 4351.

metodu, ilk konulu tefsir örneği olarak kabul edilmektedir.[57]

Sahabe de Peygamber'in yolunda giderek kendilerine sorulan ayetlere yine Kur'an'dan cevap vermişlerdir. Mesela Nafi b. Ezrak'ın Kur'an'da kendisine müşkil gelen ayetleri İbn Abbas'a sorduğu, İbn Abbas'ın da onlara Kur'an'dan cevap verdiği nakledil-mektedir.[58] Bunun yanında Hz. Aişe ve İbn Abbas gibi bazı sahabe-nin kendilerine sorulan sorulara Kur'an'dan cevap vermeleri veya Kur'an'dan sorulan sorulara yine ayetlerle cevap vermeleri, Peygamber uygulamalarında olduğu gibi ilk konulu tefsir örnekleri veya hiç olmazsa konulu tefsirin aşamaları arasında sayılmaktadır.[59] Bu düşünceye sahip olanlar Ali'nin Kur'an'ın birbirini açıkla-dığı ve birbirine delil olduğu şeklindeki düşüncesini konulu tefsirin nüvesinin Kur'an'da mevcut olduğuna delil getirmektedirler.[60]

Fukahanın fıkhi konuları bab bab işleyerek konuyla ilgili ayetleri değerlendirmeleri de bu çalışmanın bir nüvesi kabul edilmektedir.[61]

Burada şu hususa da temas etmekte fayda vardır. Yukarıda belirttiğimiz gibi bazı alimler, Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmeyi konulu tefsir hatta konulu tefsirin özü ve en yüce meyvesi[62] olarak değerlendirerek, tahlili tefsirle aynı zamanda çıktığını[63] iddia etmektedirler. Bir kısım alim de bu usulü, konulu tefsirden saymamakta, konulu tefsirin bir ayeti açıklamak için birkaç ayetin derlenip toplanmasının ayetin anlamını tekit edebileceğini ancak bu faaliyetin konulu tefsir olarak değerlendirilemeyeceğini ileri sürmektedirler.[64] Çünkü

57Seyyid İvaz, *Tefsiru'l-mevduî,* s. 33; Ahmed Cemal, *Dirasat,* s 48; Fermavi, *Bidaye*, s. 54; Fude, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 18.

58 Seyyid Ivaz, *et-Tefsiru'l-Mevdui*, s. 36; Halidî, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 33-35; Reşvani, *Menhecu't-tefsir*, s. 75.

59 Halidi, *et-Tefsiru'l-mevdui*, s. 33; Aydüz, *Konulu Tefsir*, s. 143.

60 Reşvani, *Menhecu'-tefsir*, s. 76.

61 Müslim, *Mebahis*, s. 19.

62 Hudayri, *Mukaddime*, s. 9.

63 Fude, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 20.

64 Aydüz, *Konulu Tefsir*, s. 144; Değamin, *Menheciyyetü'l-bahs fi't-tefsiri'l-mevdui li'l-Kur'ani'l-kerim*, s.

Kur'an'ı Kur'an'la tefsir, bir ayetle ilgili Kur'an'da kullanılan diğer birkaç ayetin getirilmesi iken, konulu tefsirde konu ile ilgili ayetlerin tamamının toplanıp mümkün mertebe nüzul sırasına ve bağlamına göre değerlendirilmesini ihtiva etmektedir.[65] Bu açıdan konuya bakıldığında yüzeysel olarak değerlendirilen Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri, konulu tefsir şeklinde ifade etmek pek de makul görünmemektedir. Çünkü Kur'an'ı Kur'an'la tefsirin hedefi, bir suredeki ayeti diğer bir ayetle veya bir grub ayetle açıklamak[66] veya mutlakı takyid, ammı tahsis, mücmeli beyan etmektir.[67] Dolayısıyla belli bir yerdeki ayeti açıklamak için diğer ayetlere bakmak ve bir sonuca varmak kanaatimizce konulu tefsir şeklinde değerlendirilemez.[68]Ayrıca konulu tefsirde konunun bütün teferruatı ile ortaya konulabilmesi için sadece Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmek yeterli olmamakta aynı zamanda sünnetten, sahabe kavlinden, sebebi nüzulden de faydalanılmasını gerekli kılmaktadır. Bu yaklaşım, Kur'an'ı Kur'an'la tefsirin, konulu tefsirin sadece bir ayağı olarak kabul edilmesi gerektiği sonucuna götürmektedir.[69] Dolayısıyla Kur'an'ı Kur'an'la tefsir, konulu tefsir olmamakla birlikte, konulu tefsirin vazgeçemeyeceği bir metot olarak karşımıza çıkmaktadır.

Konulu tefsirin Peygamber zamanından beri var olduğu iddiasının aksine bu faaliyetin yeni meydana gelen bir anlama usulü olduğunu kabul edenler de vardır.[70] Bu iki farklı düşüncenin arasını cem etmek isteyen bazı alimler ise

---

16-17

[65] Aydüz, *Konulu Tefsir*, s. 144; Değamin, *Menheciyyetü'l-bahs*, s. 16-17.

[66] Abdussettar, *el-Medhal*, 28.

[67] Elmai', *Dirasat*, s. 13; Hudayri, *Mukaddime*, s. 9.

[68] Değamin, *Menheciyyetü'l-bahs*, s. 39.

[69] Konulu tefsir çalışması denilince belki ilk akla gelen eserlerden biri hiç kuşkusuz İbn Teymiye'nin Tefsiru'l-kebiri'dir. İbn Teymiye'nin tefsir metoduna baktığımızda, Kur'anı Kur'anla başta olmak üzere sünnetle, sahabe ve selefin görüşleri, sebebi nüzul, şiirden istişhad ile tefsir etme şeklinde özetlememiz mümkündür. Detaylı bilgi için bkz. Ömer Dumlu, *İbn Teymiye'nin et-Tefsiru'l-kebir İsimli Eseri Üzerine*, İzmir 1995, s. 24-34; Halidi, *et-Tefsiru'l-mevdui*, s. 33.

[70] Ivaz, *Tefsiru'l-mevdui*, s. 31; Fethullah Said, *Medhal ile tefsiri'l-mevduî*, Daru't-tevzii ve'n-neşri'l-

konulu tefsirin yöntem olarak Peygamber döneminden beri uygulandığını ancak bu anlama usulüne "Konulu tefsir" denmesinin son dönemlerde gerçekleştiğini ileri sürmektedirler.[71]

Kaynaklarda "Konulu tefsir"in uygulanıp uygulanmadığı veya erken dönemde mi yoksa geç dönemlerdemi kullanılmaya başlandığı konusundaki ihtilaf gibi "Konulu tefsir" adının ilk kim tarafından kullanıldığı hususunda daihtilaf vardır. Bazı alimler, bu kavramın ilk olarak Abdullah Dıraz ve Mahmut Şeltut tarafından kullanıldığını belirtilirken bazıları ise Ahmet Seyyid el-Kumi ve Muhammed Ahmed el-Kasımi tarafından kullanıldığını nakletmek-tedir.[72] Aslında bu iki görüşün birbirinden pek de farklı olmadığı ifade edilmektedir. Çünkü Şeltut ve Dıraz'ın konulu tefsirin uygulanışına dair çalışmalar yaptıkları, Kumi ile Ahmed Kasım'ın ise konulu tefsirin mevzuna dair eser kaleme aldıkları ifade edilmektedir. Sonuçta konulu tefsirin hem uygulanması hem de metedolojisi Ezher üniversitesi merkezli olduğu anlaşılmaktadır.[73]

Istilahi anlamda konulu tefsiri, bir anlama biçimi olarak mütekaddimun alimlerden ve müfessirlerden kimsenin uygulam-adığı iddia edilmekle birlikte[74] "Konulu tefsir" adının ilk kim tarafından kullanıldığı ve konulu tefsirin

---

islami, Kahire, 1991, s. 33; Muhsin Demirci, *Konulu Tefsire Giriş*, s. 85

[71] Muhsin Demirci, *Konulu Tefsire Giriş*, s. 86.

[72] Güven, *Konulu Tefsir Metodu*, s. 110; Aydüz, Konulu Tefsir, s. 142; Demirci, *Konulu Tefsire Giriş*, s. 86; Ivaz, *et-tefsiru'l-mevdui*, s. 41; Fude, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 19; Fermavi, *Bidaye*, s. 61. Konulu tefsiri resmi olarak ilk davet kimsenin Emin el-Huli olduğu nakledilmektedir. Reşvani, *menhecü't-tefsir*, s. 113

[73] Güven, *Konulu Tefsir Metodu*, s. 110; Müslim, *Mebahis*, s. 17; Aydüz, *Konulu tefsir*, s. 143.

[74] Halidi, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 38. Aslında bize göre bu, iddianın ötesinde ispatı mümkün bir savdır. Şöyle ki yukarıda yapılan tanımlara binaen mevcut olan müsennafatın hiç birisinin bu tanımlara uyduğu pek de mümkün değildir. Ahkamu'l-Kur'an'lar dahil diğer tefsir çeşitlerinde görülen bir ayeti açıklamak için diğer bir kaç ayetle irtibatlandırılmasının konulu tefsir anlamına gelmediği yukarıda yapılan tanımlardan öğrenmekteyiz. Çünkü İslama dair yazılmış ister fıkıh ister kelam hatta felsefeyle ilgili olsun fark etmez herhangi bir kitaba bakıldığında o çalışmalarda muhakkak konuyla ilgili birkaç ayetin delil olarak incelendiği görülmektedir. Dolayı-

ilk kim tarafından uygulandığı konusunda da farklı görüşler ileri sürülmektedir. Bu anlamda bu metodu ilk kullanan kişinin, Cahız olduğu nakledilmektedirler. Cahız, her ne kadar konulu tefsiri bütün tafsilatıyla ortaya koymamış olsa da düşünce olarak "Kur'an'da ateş", "Kur'an'da azab" gibi mevzuları işlerken, konulu tefsir türü incelemelerde bulunduğu ifade edilmektedir.[75] Buna göre Cahız, çalışmalarını bir bütünlük içerisinde ve tarihi sıraya dikkat ederek konu konu işlediği için,[76] bu metodu, çalışmalarında uyguladığı belirtilmektedir.

Konulu tefsiri ilk kullanan kişinin, nasih-mensuhla ilgili bir eser kaleme alan Katade'nin olduğu da nakledilmektedir.[77] Bazı araştırmacılar, Katade, Ebu Ubeyde ve Kasım b. Sellam'ın nasih mensuh'unu; Yahya b. Sellam'ın eşbah ve nezair'ini; Ebu Ubeyde Mamer b. Müsenna'nın mecazu'l-Kur'an'ını; Ali el-Medeni'nin esbabı nüzulünü günümüzdeki anlamda konulu tefsire tam uymasa da konulu tefsirin basamakları arasında sayılabileceğini düşünmektedirler.[78]

Burada şunu da ifade edelim ki; her ne kadar bazı alimler yukarıdaki çalışmaları konulu tefsir içerisinde saysa da kimi alimler de bu çalışmaların önemli olduğunu ancak bu çalışmalarda tefsir amaçlanmadığı için konulu tefsir içerisinde değerlendirileme-yeceğini belirtmektedirler.[79]

Bazı alimler, konulu tefsir faaliyetinin bir tefsir usulü olarak, rrivayet/dirayet tefsir metodunda kullanılan bir yöntem olarak başlı başına geliş-

---

sıyla bir ayet veya konunun bir kaç ayetle irtibatlandırılması konulu tefsir olarak adlandırılamaz.

75 Degamin, *Menheciyyetü'l-bahs*, s. 18; Reşvani, *Menhecu't-tefsir*, s. 80-81.

76 Degamin, *Menheciyyetü'l-bahs*, s. 17.

77 Degamin, *Menheciyyetü'l-bahs*, s. 18; Reşvani, *Menhecu't-tefsir*, s. 77.

78 Abdussettar, *el-Medhal*, 30-1; Halidi, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 36-37; Yusuf el-Kasım, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 9-10; Fermavi, Medhal, s. 55; Fude, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 19; Reşvani, *Menhecu't-tefsir*, s. 77.

79 Degamin, *Menheciyyetü'l-bahs*, s. 19; Reşvani, *Menhecu't-tefsir*, s. 78.

tiğini iddia ederken, bazı araştırmacılar da konulu tefsir çalışmalarının, Edebi tefsir ekolü içerisinde başladığını, daha sonra konulu tefsire ait ilk çalışmaların bu ekole bağlı araştırmacılar tarafından sunulduğunu söylemektedirler.[80] Bu çerçevede konulu tefsirin başlangıcını, İslami ilimlerde tecdidi savunan ve aklı öne çıkaran Menar ekolüne bağlayanlar vardır. Hatta onlar, Mutezile'ye ait kaynakların yekününün mevcut olması durumunda konulu tefsirin daha erken dönemlerde uygulandığının tespit edilebilecğini belirtmektedirler.[81]

Görüldüğü gibi yukarıda sayılan eserler tam anlamıyla konulu tefsir çalışmaları olmamasına rağmen bu tür çalışmalarla filizlenen bir anlama faaliyeti zamanla gelişerek günümüzdeki halini almıştır. Özellikle günümüzde geleneksel tefsir metodlarından ziyade konulu tefsir çalışmaları revaçtadır. Erken dönemde konulu tefsirin günümüzdeki gibi yoğun ilgi görmemesinin sebebi, o dönemin atmosferi göz önünde bulundurularak iki ana başlık altında değerlendirilmektedir.

1- Konulu tefsir çalışmalarının tek bir konu etrafında odaklanmayı ve o konuda mütehassıslaşmayı gerektirdiği, oysa ilk dönemlerde böyle bir durumun söz konusu olmadığı, bilakis genel manada anlama hedeflendiği için bu şekilde bir çalışmaya ihtiyaç duyulmadığı zikredilmektedir.

2- Mütekaddimun dönemde yaşayanların Kur'an hafızı olup islami değerlere hakim oldukları için ayetlerin tefsirini bildikleri, bunun karşısında günümüzde, insanların Kur'an'ı bilmedikleri gibi araştırma imkanlarının ve zamanlarının olmadığı için konulu tefsirin revaçta olduğu iddia edilmektedir.[82]

Bunun yanında günümüzde konulu tefsir hareketinin zirveye çıkmasının sebebini, asrın gereksinimlerine bağlayanlar da vardır. Çünkü konulu tefsirin son dönemlerde sosyal ve iktisadi gelişmelere, fen ve tabii ilimlerin verileri etra-

---

80 Ahmed Cemal, *Dirasat*, s. 56; Değamin, *Menheciyyetü'l-bahs*, s. 23; Güven, *Konulu Tefsir Metodu*, s. 110.

81 Reşvani, *Menhecu't-tefsir*, s. 81-82.

82 Fermavi, Medhal, s. 57.

fında Kur'an hakikatlerini ortaya koymaya çalışması, konulu tefsire ilgiyi daha da artırmaktadır. Bu çerçevede "Kur'an'da insan", "Kur'an'da tabiat", "Kur'an'da riba" gibi toplumsal önem ve ihtiyaca yönelik özel çalışmalar gitgide artmaktadır.[83] Ayrıca modern çağın getirdiği diğer problemler ve bunlara verilmesi gereken cevaplar, özellikle de son yüzyılda artan oryantalist çalışmaları ve bu akımın yerli etkileri, bununla birlikte Müslüman coğrafyada doğup büyümesine rağmen çeşitli sebeplerden dolayı dininden habersiz yetişen bir neslin, islamın temel kaynağı hakkındaki zihinlerinde oluşan veya başka etkenlerden dolayı oluşturulan problemlere verilmesi gereken cevaplar, yaşanan çelişkiler, konulu tefsirin gelişmesine sebep olduğu söylenebilir.[84]

III. KONULU TEFSİRİN ÇEŞİTLERİ

Kaynaklarda konulu tefsirin çeşitleriyle ilgili farklı tasnifler yapıldığı görülmektedir. Muhteva açısından değerlendirildiğinde aslında pek de fark olmamakla birlikte bazı nüanslar mevcuttur. Yapılan araştırmanın hacmine göre en genel anlamda konulu tefsirin; veciz, vasit ve basit olmak üzere üçe ayrılmaktadır.[85] Veciz konulu tefsirin; makale, vaaz veya konferans için bir konuda çeşitli ayetlerin toplanıp değerlendirilmesi; Vasit konulu tefsirin; bir konuyla ilgili bir surede veya bazı surelerde hatta Kur'an'ın tamamında incelenerek konunun değerlendirilmesi; Basit konulu tefsirise tüme varım yöntemi uygulanarak konuyla ilgili bütün Kur'an ayetlerinin tafsili olarak incelenip değerlendirilmesidir.[86]

---

[83] Müslim, *Mebahis*, 21. Halidi, konuyu bütün tafsilatı ile açıklamayıp tek bir yönüyle değerlendirme yapıldığı için Kur'an'da Yahudiler, Kur'an'da insan, Kur'an'da kadın gibi eserlerin konulu tefsir çalışması olarak değerlendirmemektedir. Ancak bunların faydalı bir Kur'an çalışmaları olduğunu iddia etmektedir. Halidi, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 37.

[84] Halidi, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 36-37.

[85] Abdüssettar, *el-medhal*, s. 26; Degamin, *Menheciyyetü'l-bahs*, s. 48.

[86] Abdussettar, *el-Medhal*, 27.

Bazı araştırmacılar, bu yaklaşıma sıcak bakmamışlardır. Onlar, sadra şifa olmayan, hedef ve gayesinde eksiklik olan çalışmalarla okuyucunun meşgul edilmemesi gerektiğini söylemişlerdir ki Değamin, vasit türüne örnek verilen "Kur'an'da vahdaniyet" adlı bir çalışmayı incelediğini ve konuyla ilgili Kur'an'da nakledilen müşriklerin iddialarının ve Kur'an'ın onlara verdiği cevabın değerlendirilmediğini gördüğünü ifade etmektedir.[87]

Yukarıdaki tasnifin haricinde şekil ve mahiyet itibariyle Konulu tefsir, farklı gruplara ayrılmaktadır. Mesela, mahiyet itibariyle bakıldığında kavram, sure ve Kur'an çerçevesinde konulu tefsir şeklinde üç ana kola ayrıldığı görülmektedir.[88]

Birincisi; Kur'an kelimelerinden bir kelimeyi, Kur'an bütünlüğü içerisinde değerlendirme şeklinde ifade edebileceğimiz kavram tahlilidir. Bu çeşit konulu tefsirde bir kelime, Kur'an'da kullanımları ve müştakları ile beraber değerlendirilerek bir sonuca varılır.[89] Bu çalışmalarda, önce kelimenin Kur'an'daki geçtiği yerler tespit edilir, sonra sözlüklere bakılarak araştırılan kelimenin anlamları tefsir edilir, daha sonra ise kelimeye ıstılahi anlam yüklenerek Kur'an'da geçtiği yerlerdeki uygun anlamları ortaya konulur.[90] Bu tarzdaki konulu tefsir türüne eşbah-nezair,[91]garibu'l-Kur'an gibi çalışmaların örnek olarak verilmesi mümkündür.[92] Bu tür çalışmalar ilk dönemlerde genellikle

---

[87] Degamin, *Menheciyyetü'l-bahs*, s. 49.

[88] Halidi, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 52.

[89] Müslim, *Mebahis*, s. 23; Ivazullah Abbas, *Muhadarât,* s. 27; Seyyid Ivaz, *et-Tefsiru'l-Mevdui*, s. 47. Mustafa Müslim, bu tür konulu tefsirin örneği olarak eşbah ve nezair ve Müfredat türü eserleri örnek olarak vermektedir.

[90] Halidi, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 53.

[91] Bu usulde kavram tahlili yapıldığı ve Kur'an'daki kullanımlar bir bütünlük içerisinde değerlendirildiği için konulu tefsir yapan kişinin ilk müracaat kaynakları arasında olduğu ifade edilir. Örnek olarak da Kur'an'da 8 farklı anlamda kullanıldığı iddia edilen "hayr" kelimesi verilmektedir. Bu çalışmaya göre "hayr" kelimesi mal (Bakara 2/180), iman (Enfal 8/23), islam (Kalem 68/12), efdal (Müminun 23/109), Afiyet (Enam 6/17), Ecir (Hacc 22/36), yemek (Kasas 28/24), zafer, ganimet, (Ahzap 33/25) anlamlarına gelmektedir. Hudayri, *Mukaddime*, s. 10

[92] Müslim, *Mebahis*, 25-26; Seyyid Ivaz, *et-Tefsiru'l-Mevdui*, s. 47; Elmai', *Dirasat*, s. 10.

ayet içerisinde/siyak bütünlüğünde kelimenin hangi anlama geldiğini bulmaya çalışma şeklinde değerlendirildiği görülmektedir. Bu da bu tür çalışmaların konulu tefsirden ziyade onun için bir arge çalışması olarak ifade edilebilirken, son dönemlerde daha genel bakış açısıyla kavram tahlili türü çalışmaların yapıldığı görülmektedir.[93]

İkinci kısım konulu tefsir ise bir konu ile ilgili Kur'an ayetlerinin derlenip değerlendirilmesidir ki bu, en revaçta olan konulu tefsir çeşidi olarak kabul edilmektedir.[94] Mesela, icazu'l-Kur'an, nasih-mensuh, ahkamu'l-Kur'an, emsalu'l-Kur'an, mecazu'l-Kur'an çalışmaları bu türde yapılan konulu tefsir örnekleri olarak değerlendirilmektedir.[95] Bu türde, Kur'an'dan bir konu belirlenir, sonra o konuyla ilgili Kur'an ayetleri toplanır ve bir tasnif yapılır, tefsirlerden de istifade edilerek konuların bütünlük içerisinde değerlendirilmesi yapılarak ayetlerin hikmeti ve onlardaki muradı ilahi tespit edilmeye çalışılır.[96] Yapılış metodunda da görüldüğü gibi aslında bu, konulu tefsir denilince zihinde ilk akla gelen metottur.

Yukarıda ifade ettiğimiz konulu tefsir çeşitleri aynı gibi görünmekle birlikte aralarında bazı farkların olduğu da ifade edilmektedir. Şöyle ki birinci tür konulu tefsirde Kur'an'dan seçilen kelimenin lüğat anlamları, Kur'an'daki çeşitli şekillerde kullanımları ve bu kullanımlardaki anlam farklılıkları, sebepleri gibi konular üzerinde durulurken, ikici tür konulu tefsirde daha genel bir perspektif çizilmektedir. Çünkü bu türde konu, daha genel ve şümullüdür ve araştırma sahası daha geneldir. Bu yüzden bu metotta, sadece bir kelime değil, konuyla alakalı diğer yakın anlamlı kelimeler ve ayetler de incelenir, so-

---

[93] Değerlendirme için bkz. Seyyid Ivaz, *et-Tefsiru'l-Mevdui*, s. 47-50; Halidi, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 53.

[94] Müslim, *Mebahis*, s. 23; Ivazullah Abbas, *Muhadarât*, s. 28; Elmai', *Dirasat*, s. 11.

[95] Müslim, *Mebahis*, s. 28. Bunun karşısında Ahkâm tefsirlerinin tefsir yaptıkları ayetleri konulu tefsir metodunun hilafına geleneksel metotla yani tertip sırasına göre yapmalarından dolayı metod açısında konulu tefsir safında yer alamayacağı ifade edilmektedir. Reşvani, *Menhecu't-tefsir*, s. 90.

[96] Seyyid Ivaz, *et-Tefsiru'l-Mevdui*, s. 50.

nunda Kur'an'ın üslubu ve belaği özelliklerine dikkat edilerek bir neticeye varılır.[97]

Üçüncüsü ise herhangibir suresindeki işlenen bir konunun incelenmesidir. Bu usulde tek sure üzerinde yoğunlaşma gerekmektedir. Bu metotta aslolan suredeki hedef veya hedeflerin tespit edilmesidir. Sonra bu çerçevede sure, bablara ayrılmalı, her bölümün birbiriyle olan irtibatı bulunmalı, hatta surenin başı ile sonu arasındaki bağ tespit edilmeli ve varsa sebebi nüzulü tespit edilerek tahlillere girilmelidir.[98] Burada şunu da ifade etmek gerekir ki bazı alimler, mütekadimun müfessirlerde bu tür çalışmaların pek fazla görülmediği, özellikle son zamanlarda yaygın bir hal aldığını naklederken,[99] bir kısım alimler de geçmişte bu tür çalışmalara basamak olacak çalışmaların yapıldığını iddia etmektedirler.[100] Bu minvalde tamamıyla günümüzde kullanıldığı gibi olmasa da sure bazında konulu tefsirin öncüleri arasında Bikai sayılmaktadır. O, Kur'an'da konu birliği olduğuna inandığından dolayı surelerde de birliğin varlığını kabul etmekte ve bu şekilde tefsirini yapmaktadır.

Bu ayrımın haricinde içerikleri benzemekle birlikte farklı tasnifler de yapılmaktadır. Bazı alimler konulu tefsiri, Kur'an eksenli ve sure eksenli konulu tefsir şeklinde iki ana başlığa ayırırken, Kur'an eksenli konulu tefsiri, konu ve kavram tefsiri şeklinde iki ara başlıkta değerlendirmektedirler. Bununla birlikte sure eksenli konulu tefsiri de tek konulu, çok konulu sure tefsirleri şeklinde iki ara başlıkta incelemektedirler.[101] Diğer bir tasnif şekli de Kur'an bütünlüğünü esas alan, sure bütünlüğünü esas alan veya genel konulu tefsir, özel

---

[97] Seyyid Ivaz, *et-Tefsiru'l-Mevdui*, s. 53-54.

[98] Müslim, *Mebahis*, s. 28-29; Ivazullah Abbas, *Muhadarât,* s. 30; Hudayri, Mukaddime, s. 14.

[99] Müslim, *Mebahis*, s. 29. Örnekler için bkz. Süleyman b. İbrahim el-Lahim; *İnşirahu's-sudur fi tedebbür Süretu'n-Nur*, Daru'l-Asıme, Riyad 2005; Ebu Abdullah Mustafa el-Adavi*, et-Teshil li te'vili't-tenzil Tefsiru sureti'l-hucurat*, Daru Maci Asiri Cidde 2000; Muhammed b. Abdulvehhab, *Tefsiru sureti'n-Nas*, thk. Fahd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rumi, Müessesetü'r-risale, Beyrut, 1414;*Tefsiru Fatiha*, Mektebetü Tevbe, Riyad 1997.

[100] Halidi, *et-Tefsiru'l-mevduî*, 56.

[101] Muhsin Demici, *Konulu Tefsire Giriş*, ss. 100-115.

konulu tefsir şeklindedir.[102] Burada şunu ifade edelim ki, yukarıdaki tasniflerin içerikleri genellikle aynı olmakla birlikte özellikle sure eksenli konulu tefsirin gerçekten konulu tefsir olup olmadığı, üzerinde düşünülüp tartışılması gerektiğini düşünmekteyiz. Malumdur ki Kur'an'da bir surede anlatılan bir konu genellikle diğer surelere taksim edilmiştir. Dolayısıyla bu durumda herhangi bir surenin tefsirini konulu tefsir diye ifade etmek pek de makul görülmemektedir. Çünkü bu yöntem, diğer rivayet ve dirayet tefsirlerinden farklılık arz etmekecektedir.[103] Bunun karşısında surede tek bir konu anlatılıyorsa ve bu konu başka surelerde anlatılmamışsa, burada konulu tefsirden bahsedilmeyceğini düşünmekteyiz. Çünkü konu, sadece bir surede geçiyorsa Kur'an bütünlüğüne bakmaya gerek olmadığı malumdur. O zaman diğer tefsirler konuyu nasıl değerlendirmişse konulu tefsir de aynı şekilde değerlendirecektir. Dolayısıyla ister tek konulu olsun, isterse çok konulu olsun, tasnif olarak sure bazında konulu tefsir yapılamayacağını düşünmekteyiz.

Konulu tefsirin tasnifine geri döndüğümüzde bunların haricinde, irtibat/bağlantı açısından genel konulu tefsir ve özel konulu tefsir diye ikiye ayıranlar da vardır.[104]

Genel konulu tefsirde konunun aslının kesinlikle Kur'an'dan olması gerektiği ancak Ahkam ayetlerinin tefsirinde olduğu gibi konuda amaç bir olmakla birlikte konunun çeşitli kaziyyelerini ihtiva edebileceği belirtilmektedir. Bu tür çalışmaların geçmişte yaygın olduğu hatta ahkamu'l-Kur'an ve aksamu'l-Kur'an gibi eserlerin bu metoda örnek olarak gösterilebileceği belirtilmektedir.[105]

---

[102] Ömer Dumlu, *Konulu Tefsir*, s. 160; Aydüz, *Konulu Tefsir*, s. 152-161;Kumi, *et-Tefsiru'l-mevdui*, s. 22-23; Ahmed b. Abdullah ez-Zehrani, *et-Tefsiru'l-mevdui li'l-Kur'anı kerim ve nemezücü minhu*, Camiatü'l-islamiyye, Medine 1413, s. 16-17.

[103] Ömer Dumlu, *Konulu Tefsir*, s. 162.

[104] Abdussettar, *el-Medhal*, s. 24.

[105] Abdussettar, *el-Medhal*, s. 24

Kaynaklarda yukarıda ifade ettiğimiz gibi konulu tefsirin farklı tasnifleri yapılmışken görebildiğimiz kadarı ile bir de uygulanışı bakımından konulu tefsir metodu değerlendirilmektedir. Bu açıdan konuya bakıldığında konulu tefsirin uygulanmasında iki farklı yapının olduğu ifade edilmektedir. Birincisi vakıadan Kur'an'a yönelme ki bu metodun asrın hastalıklarına, problemlerine çözüm ve şifa olduğu belirtilmektedir. Çünkü İslam dünyasına bakıl-dığında toplumun riba/faiz gibi çeşitli cahili adetlerin baş gösterdiği, bu durumun Kur'an'a arz edildiğinde haksız rekabetin, sömürünün yasaklandığı,[106] bunun karşısında yardımlaşmanın teşvik edildiği hatta zorunlu kılındığı görülmektedir.[107] Böyle bir yapının da toplumda var olan adaletsiz ekonomik dağılıma bir çözüm olduğu aşikârdır.[108] İkincisini ise Kur'an'dan vakıaya yöneldiği ki bununda keşf ve inşa olduğu belirtilmektedir. Bu yaklaşımda pratik göz önünde tutulmadan doğrudan konuyla ilgili bütün ayetler cem edilir ve konuya dair külli nazariyeler oluşturulur.[109]

---

106 Mesela bu durum Şuayb'ın a.s. kavmini davetinde görülmektedir. Ticaret ahlakı bozuk olan Medyen/Eyke halkını Şuayb a.s. "Ölçüyü ve tartıyı tam yapın. İnsanların eşyalarını eksiltmeyin/değersizleştirmeyin…" (Araf 7/85) şeklinde adalete davet etmektedir. Veya Müslümanlar da "Ey İman edenler aranızda mallarınızı batıl yollarla yemeyin…." (Nisa 4/29) şeklinde uyarılmaktadır. Hatta insanların mallarını hakimlere rüşvet vererek yenilmemesi gerektiği de ifade edilmektedir. (Bakara 2/188).

107 Mesela birre ulaşmak için ihtiyaç duyulan/sevilen mallardan diğer insanlara verilmesi gerektiği belirtilmektedir. (Bakara 2/177, Ali İmran 3/92) Kur'an'a baktığımız zaman sahibi olunan mal üzerinde zekat, sadaka, öşür, karz-ı hasen ve isar gibi tasarruflar yapılabileceği görülmektedir. Bu sayılan maddelerin hepsini infak çatısı altında toplamak mümkündür. Bu mana yapılacak infakın en genel anlamda öncelikle helal olan kazançlardan –dolayısıyla haram şeylerden infak edilmez-(Bakara 2/267), ebeveyne, akrabalara, yetimlere, miskinlere, yolda kalmışlara (Bakara2/215) müellefe-i kuluba, kölelere, borçlulara ve zekât toplamakla görevli memurlara (Tevbe 9/60); özellikle de Allah yolunda olduğu için birileri tarafından hayattan tehcir edilmiş olanlara (Bakara 2/273); sevilen şeylerden (Ali İmran 3/92); ihtiyacı karşıladıktan sonraki fazlalığın (Bakara2/219); orta hallisinden (Maide 5/89); hatta ihtiyaç olan şeylerden (Haşr 59/9); başa kakmadan ve eziyet etmeden (Bakara 2/264); gece ve gündüz (Bakara 2/274); gizli ve açık (Ra'd 13/22) bir şekilde ama teşekkür cinsinden bile bir karşılık beklemeden (İnsan 76/9) verilmesi gerektiğini ifade edebiliriz.

108 Degamin, *Menheciyyetü'l-bahs*, s. 30

109 Degamin, *Menheciyyetü'l-bahs*, s. 30.

Bu iki yaklaşım, kısaca ifade edilecek olursa Kur'an'da bir ayet veya ayet grubu, her hangi bir sebebe bağlı olmadan ve de herhangi bir şeyle takyid edilmeden indirilmişse ya birinci kurala ya da ikinci kurala ait olduğu ifade edilmektedir.[110]

IV. DİĞER TEFSİR METOTLARI İLE İLİŞKİSİ / FARKI

Konulu tefsirin, araştırma alanı aynı olduğu için elbette diğer tefsir usulleriyle sıkı bir bağı vardır. Çünkü her usulün konusu/metni Kur'an'dır.[111] Bu açıdan konuya bakıldığında disiplinlerin kesin çizgilerle birbirinden ayrılması oldukça zordur.[112]Ancak tefsir metotlarını genel manada rivayet ve dirayet tefsiri olmak üzere iki ana başlıkta toplamak mümkündür.[113] Konulu tefsir, bir konuyu/kelimeyi/kavramı veya sureyi açıklarken Peygamberden, sahabeden ve tabiinden gelen merviyattan faydalandığı için bir yönüyle rivayet tefsirini; elde edilen argümanları değerlendirip bir neticeye varmasından dolayı da dirayet tefsiri özelliğini ihtiva etmektedir.[114] Hatta konulu tefsirin metot olarak bütün tefsir yaklaşımlarını bir çatıda barındırdığı da iddia edilmektedir.[115]

---

110 Degamin, *Menheciyyetü'l-bahs*, s. 30.

111 Ivazullah Abbas, *Muhadarât,* s. 30; Demirci, *Konulu Tefsire Giriş*, s. 115.

112 Güven, *Konulu Tefsir Metodu*, Denge, İstanbul 2012, s. 215; Muhammed Bakr, *Kur'an Okulu*, trc. Mehmet Yolcu, Fecr, Ankara 1995, s. 16-17; Hasan Yılmaz, *Semantik Analiz*, s. 141. Bu bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Biz bu konuyu ikinci bölümde daha teferruatlı bir şekilde değerlendireceğiz.

113 Bununla birlikte Tefsirde Atomcu/Teczii ve Tefsirde Bütünsel/Tevhidi yahut Konulu/mevzui yaklaşım şeklinde ikiye ayıranlarda vardır. Bilgi için bkz. Muhammed Bakr, *Kur'an okulu*, s. 12-13. Aydüz'de buna benzer bir taksimat yapmaktadır. Ona göre tefsir, konulu tefsir ve mevzii/teczii şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Mevzii tefsir de kendi içinde tahlili, icmali ve mukaren/karşılaştırmalı tefsir şeklinde üçe bölünmektedir. Tahlili tefsir de dirayet ve rivayet tefsiri olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Dirayet tefsiri de mutlak ve mukayyed dirayet tefsiri olmak üzere iki grupta incelenmektedir. Mukayyed dirayet tefsiri de sufi, felsefi, fıkhi, fenni, edebi-ictimai, Lügavi, Tarihi, Fırka ve İlhadi tefsir şeklinde gruplara ayrılmaktadır. Aydüz, *Konulu Tefsiri*, s. 191-192.

114 Şahin Güven, *Konulu Tefsir Metodu*, s. 211-212.

115 Ivazullah Abbas, *Muhadarât,* s. 31; Demirci, *Konulu Tefsire Giriş*, s. 115-116.

Zaman itibariyle son dönemlerde çıkmasından dolayı bize göre bu iddia üzerinde durulması gerekmektedir. İlk dönemden bu güne kadar yazılan usul kitaplarına veya doktora çalışmalarına metot açısından bakıldığında tefsir çeşitlerinin metodik olarak çok da farklı olmadığı görülecektir. Yani hepsinde Kur'an'ı Kur'an'la tefsir, Kur'an'ı sünnetle tefsir, Kur'an'ı sahabe ve tabiin görüşleriyle tefsir ettikleri görülmektedir. Burada, yirminci yüzyıl tefsir hareketlerinde belki bu metotların üzerine sosyal dokuya temas eden yaklaşımlar görülecektir. Dolayısıyla konulu tefsir, son dönemde karşımıza çıktığı için mütekaddimun metotlarını kullanacak, bununla birlikte üstüne bazı şeyler ekleyecektir. Bundan dolayı konulu tefsir, usul olarak diğer metotları da muhtevi olması gerekmektedir.

Bunlarla birlikte konulu tefsirin meseleye bakışında, amacında, hedeflerinde ve düşünce yapısında diğer tefsirlerden farklılık arz ettiği görülürken[116] diğer tefsir metotları gibi Kur'an'ın tamamını ayet ayet tefsir etmediği ifade edilebilir.[117] Bilakis bu metotta Kur'an'da var olan bir konu veya kavram, Kur'an'da tevhid, Kur'an'da cihad şeklinde tek bir başlık altında ele alınır; ancak bu, Kur'an bütünlüğünde incelenir ve bir neticeye varılır. Tabii bu metotta yukarıda ifade edildiği gibi merviyattan da faydalanılması gerekmektedir. Yani tefsiri yapılan ayet veya konuyla ilgili varsa Peygamber'den nakledilen haberlerden de istifade edilmelidir.[118] Burada İbn Teymiye'nin en güzel metot olarak tarif ettiği usulü de ifade etmek isteriz. O, "*Şayet en güzel tefsir*

---

116 Muhammed Bakr, *Kur'an Okulu*, s. 16.

117 Davut Aydüz, *Konulu Tefsir*, s. 192; Hasan Yılmaz, *Semantik Analiz Yönteminin Kur'an'a Uygulanması*, Kurav, Bursa 2007, s. 140. Görebildiğimiz kadarı ile tefsir ekollerinden meani'l-Kur'an ve/veya ahkamu'l-Kur'an gibi bir kısım tefsirler Kur'an'ın tamamını tefsir etmemişlerdir. Mesela Cessas, İlkiya Herrasi ve İbnü'l-Arabî'nin kaleme aldığı tefsirlere baktığımızda bazı ahkâm ayetlerini tefsir ettikleri görülmektedir. Ancak Ahkâm sahibi Kurtubi ise Kur'an'ı baştan sona tefsir etmiştir. Bununla birlikte meani'l-Kur'an sahibi Ferra, Kur'an'ın tamamını tefsir etmemesine rağmen Zeccac, Kur'an'ı baştan sona tefsir etmiştir. Bunların karşısında tespitlerimize göre konulu tefsir çalışmalarında veya Kur'an'ı Kur'an'la tefsir eden eserlerde Kur'an baştan sona tefsir edilmemektedir.

118 Muhammed Bakr, *Kur'an Okulu*, s. 16.

metodu hangisidir' diye sorulacak olursa biz 'Kur'an'ı Kur'an'la tefsirdir' deriz. Çünkü bir yerde mücmel olarak geçen bir ayet diğer yerde açıklanmaktadır. Bir yerde muhtasar olarak verilen bir ayet diğer yerde geniş olarak ifade edilmektedir. Bununla birlikte Kur'an'da bilgi bulunmazsa sünnetten faydalanılır. Çünkü sünnet, Kur'an'ın açıklamasıdır"[119] demektedir. Bu çerçevede İbn Atıyye de tefsir için en doğru metodun, ayetin ayetle açıklanması olduğunu ifade etmektedir. O Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri yapılmadan herhangi bir konuda görüş beyan edilmemesi, hüküm verilmemesi gerektiğini ifade etmektedir.[120]

Günümüz araştırmacılarından bazısı, konulu tefsirin diğer usullerden bariz bir şekilde ayrıldığını iddia etmektedirler. Zira onlara göre diğer tefsir yöntemleri, genellikle pasif durumdadır; ilk olarak Kur'an'ın bir ayetini veya bir bölümünü ele alarak konuyu incelemeye başlar. Daha önceden zihni bir hazırlıkları yoktur. Buna karşın konulu tefsirde, Kur'an nassından tefsire başlanmaz, bilakis meseleler, yaşanan hayattan alınarak yorumlanır. Ayrıca bu tür çalışma yapanların, tarihi argümanlarla birlikte zihni bir hazırlık aşaması geçirdikleri, sonra konuyu inceledikleri ifade edilmek-tedir.[121] Daha açık ifade etmek gerekirse, atomik tefsirlerde mono-log bir durum vardır, metin söyler müfessir dinler ve ne anladığını ifade eder. Konulu tefsirde ise diyalog vardır; soru cevap şeklinde meseleyi çözümlemeye çalışır.[122] Diğer bir ifade ile diğer tefsirler, Kur'an'la başlayıp Kur'an'la biterken, konulu tefsir dış hayatla başlar

---

[119] İbn Teymiye, *et-Tefsiru'l-kebir*, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, II, 231. İbn Kesir de İbn Teymiye'nin yolunu takip ederek en güzel tefsir şeklinin Kur'an'ı Kur'an'la tefsir olduğunu kabul etmektedir. Bkz. İbn Kesir, Tefsiru'l-Kur'ani'l-azim, Thk. Sami b. Muhammed Selame, Daru't-tayyibe, 1999, I, 7.

[120] İbn Atıyye, *el-Muherrerü'l-veciz fi tefsiri'l-kitabi'l-aziz*, thk. Abdusselam abduşşafi Muhammed, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1422, I, 6.

[121] Bakr, *Kur'an Okulu*, s. 22; Degamin, *Menheciyyetü'l-bahs*, s. 28; Güven, *Konulu Tefsir Metodu*, s. 218; Reşvani, *Menhecu't-tefsir*, s. 49.

[122] Bakr, *Kur'an Okulu*, s. 23. Konulu tefsir sadece yaşanılan tecrübenin hatasını düzeltmekle kalmaz aynı zamanda hayatı koruma altına alır. Degamin, *Menheciyyetü'l-bahs*, s. 28.

Kur’an’la biter.[123]

Burada konulu tefsirin diğer tefsir yaklaşımlarından bir başka farkını da ifade etmek isteriz. O da konulu tefsirde konular derinlemesine ve bütün yönleriyle ele alınırken diğer usullerde bazı konuların yüzeysel işlendiği görülmektedir.[124] Konulu tefsir, konuyu dağıtmadan bir konuya odaklanmışken diğer çalışmalarda bazen konuyla pek de alakası olmayan meselelere girilmekte ve zaman zaman asıl konunun unutulduğu görülmektedir.[125] Bu açıdan konuya bakıldığında dirayet türü tefsirlerde bu tür problemle sıklıkla karşılaşıldığı görülmektedir. Bu minvalde İbn Teymiye ve Ebu Hayyan’ın “Razi’nin tefsirinde tefsirden başka her şey vardır” sözünü hatırlatmakta fayda vardır. Tabii bu iddianın karşısında olanlar da vardır. Mesela Subki “Razi’nin tefsirinde tefsirle beraber her şey vardır” demektedir.[126] Ancak bize göre Subki’nin bu savunması, yukarıda ifade ettiğimiz konudan sapma gerçeğini ifade etmektedir.

Konulu tefsirin diğer tefsirlerden bir diğer farkı da mütekaddimun tefsirlerde mezhebi bağlılığın[127] verdiği bir refleksle bazı ayetlere anlam verdikleri ve mezhebi düşünce etrafında tefsir yaptıkları görülmektedir. Konulu tefsir de ise bunun aksine Kur’an’ın ne dediğine dikkat çekilmektedir.[128]

Bazı alimler, kavramsal tefsirin konulu tefsir olarak ifade edilebileceğini

---

[123] Bakr, *Kur’an Okulu*, s. 31-32. Tabii burada ekoller arasındaki yaklaşım farklılıklarını mutlak anlamda bir “üstünlük” olarak değerlendirilmemesi gerekmektedir. Veya bir metodun alınıp diğer metodun terk edilmesi anlamına gelmediği de bilinmelidir. Çünkü pek tabi olarak ekoller birbirinin metotlarından faydalanmak durumundadır. Bakr, *Kur’an Okulu*, s. 35, 39.

[124] Dumlu, *Konulu Tefsir*, s. 165; Güven, *Konulu Tefsir Metodu*, s. 219.

[125] Dumlu, *Konulu Tefsir*, s. 164. Güven, *Konulu Tefsir Metodu*, s. 221.

[126] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi II*, Fecr, Ankara 1996, s. 218.

[127] Mesela Şafii olan İlkiya Herrasi, İmam Şafiî’nin içtihatlarının en doğru görüş olduğunu belirtmektedir. Hatta o, biraz daha ileri giderek, İmam Şafiî’nin fetvalarının zan ve tahminden, hak ve yakîn mertebesine çıktığını belirterek, Allah’ın koruması altında olduğunu ima etmektedir. Ayrıca o, Allah’ın Zülkarneyn’e bahşetttiği gibi İmam Şafiî’ye de her şeyin sebebini verdiğini iddia etmektedir. Herrâsî, *Ahkâmu’l-Kur’an*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1405. I, 2-3

[128] Dumlu, *Konulu tefsir*, s. 164; Elami’, Dirasat, s. 23.

iddia etmişlerdir.[129] Ancak bu görüş, pek de kabul gören bir yorum olarak görülmemektedir. Çünkü konulu tefsirin, kavramsal tefsirden daha genel olduğu belirtilmektedir. Zira Kur'an'da bir kavram çalışılırken, sadece kelime bazında bir yoğunlaşma söz konusu iken, konulu tefsirde konunun bütün çerçevesi incelenmektedir. Mesela, cihad, talak vs. konuları Kur'an açısından incelenirken, sadece kelime tahlillerine gidilmeyip cihad ve talak konuları etrafında değerlendirmeler yapılmaktadır. Bu açıdan "her kavramsal tefsir, konulu tefsirdir ancak her konulu tefsir kavramsal tefsir değildir" diyebiliriz.[130]Ayrıca bunlardan başka, kavramsal tefsir ile konulu tefsir arasında bazı farkların olduğu belirtilmektedir. Mesela, kavramsal çalışmaların semantik, konulu tefsir çalışmalarının ise hermenötik bilim ışığında tahlil edildiği, kavramsal tefsirin daha çok bilgi, konulu tefsirin ise daha çok tahlile ağırlık veren bir faaliyet olduğu beyan edilmektedir.[131]

Kaynaklarda konulu tefsirin; tahlili tefsir, ictimai tefsir ve mukayeseli tefsirle olan ilişkisi de tartışılmıştır. Bu minvalde konulu tefsirin ictimai-edebi

---

[129] Celal Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'ana Yönelişler*, Tuğra, İstanbul, s. 289 Kırca, konuyla ilgili yapılan çalışmalardan yola çıkarak Konulu tefsirin yerine kavramsal tefsir demeyi uygun görmektedir. Çünkü ona göre bu tür çalışmaların ilk örneklerini veren İzutsu, Muhammed el-Behiy ve Mevdudi, eserlerine kavram veya terim ifadelerini kullanmışlardır. Kırca, *Kur'ana Yönelişler*, s. 294.

[130] Güven, *Konulu Tefsir Metodu*, s. 67, Aydüz, *Konulu Tefsir*, s. 139; Demirci, *Konulu Tefsire Giriş*, s. 105-16.

[131] Demirci, *Konulu Tefsire Giriş*, s. 106. Kavramsal çalışmalarda, konunun araştırılması, argümanların toplanması ve konunun tertip edilip bablara ayrılması şeklinde iki aşamasının olduğu belirtilmektedir. Halidi, *Tefsiru'l-mevduî*, s. 62 Araştırılmak istenen kavram, belirlendikten sonra söz konusu kavramın, kök kelimesi tespit edilmeli sonra da lügatlerden kelimenin kök anlamları ve yan anlamları belirtildikten sonra, kelimenin müştaklarına bakılmalıdır. Bunların manaları da tespit edildikten sonra Kur'an'daki kullanımlarına ve anlamlarının tespit edilmesine geçilmelidir. Tabii Kur'an'daki anlamlarının tespitinde kelimenin geçtiği yerdeki siyak bütünlüğüne dikkat edilmesi gerekmektedir. Halidi, *Tefsiru'l-mevduî*, s. 65. Tespit edilen ayetler, mümkün mertebe nüzul sırasına göre sıralanmalı, varsa kırâat farklılıkları üzerinde durulmalı, kavramın geçtiği ayetlerin tefsirlerinden faydalanılmalı, kavram bütün boyutları ile incelenmeli ve gerekli çıkarsamalar yapılmalıdır. Halidi, *Tefsiru'l-mevduî*, s. 67.

tefsir ekolünün içinde olduğu da belirtilmiştir.[132] Bazı alimler, konulu tefsirin semantikle de sıkı bir ilişkisinin olduğunu belirtmişlerdir. Bu manada konulu tefsirin, metod olarak ictimai-edebi tefsire benzerlik göstermesinden dolayı her ikisinin de bir kategoride değerlendirilmesi gerektiğini iddia edenler de olmuştur.[133]

Diğer taraftan icmali tefsir, ayetlerin maksatlarını ortaya koymak için Kur'an'ı tertip sırasına göre, sebebi nüzullere de dikkat ederek, dilsel, fıkhi ve akidevi hususları ayet ayet ama özet halinde tefsir şeklinde tanımlanmaktadır.[134] Bu tanıma göre, konulu tefsirin icmali tefsirin bir basamağı veya sonucu olduğunu iddia edenler de vardır. Çünkü bu düşünce sahiplerine göre icmali tefsir, muradı tespit etmede konulu tefsire ihtiyaç duymaktadır. İşte bu durum, konulu tefsiri icmali tefsirin bir neticesi olduğu sonucuna götürdüğünü iddia etmektedirler.[135] Bunun karşısında iki usul arasında fark olduğu, konulu tefsirde tek bir konu üzerinde odaklaşılırken icmali tefsirde ayetlerde var olan bütün konuların hedeflendiği belirtilmektedir.[136]

Tahlili tefsir, ayet ve sureleri hali hazırdaki mushaf sırasına göre tefsir ederken konulu tefsir, Kur'an bütünlüğünde araştırmayı gerçekleştirmektedir. Zira tahlili tefsir, ayetlerin lüğat, icaz, fesahat, beyan yönünden incelenmesi, ayetler ve sureler arasında münasebet ve makasıt göz önünde tutularak tefsir edilmesidir.[137] Burada diğer ilgili ayetlerin tamamının gözden geçirilmesi şek-

---

132 Fahd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rumi, *İtticahatü't-tefsir fi'l-karni'r-rabi aşera*, Suudi Arabisran 1986, III, 862

133 Hasan Yılmaz, *Semantik Analiz*, s. 143.

134 İcmali Tefsire Celaleyn Tefsiri, Muhammed Ferid Vecdi'nin *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azim'i*, Muhammed Gazali'nin *Nahve Tefsiri'l-mevduiyyin li suveri'l-kur'ani'l-kerimi* örnek olarak zikredilmektedir. Salah Abdulfettah el-Halidi, *et-Tefsiru'l-mevduiyye beyne'nnazariyyeti ve't-tatbik*, Daru'n-nefais, Ürdün 2001, s. 27. Elmai, *Dirasat*, s. 20; Ahmed Seyyid Kümi, Muhammed Ahmed Yusuf Kasım, *et-Tefsiru'l-mevdui li'l-Kur'ani'l-kerim*, 1982, s. 12-13,16; Güven, *Konulu tefsir*, s. 213-214.

135 Esma Abdullah Ataullah, "Menhecu'd-diraseti'l-mevduiyyeti li ayeti'l-mevdui'l-Kur'an'i", *Mecelletü Camiati Dimeşk li'l-ulumi'l-iktisadiyye ve'l-kanuniyye,* c. 28, Sayı. 2, 2012. s. 690-691.

136 Fermavi, *Bidayet*, s. 67.

137 Elmai, *Dirasat*, s. 21; Kumi, *Tefsiru'l-mevdui*, s. 10-12,16; Fermavi, *Bidaye*, s. 64.

linde değil de sadece tefsiri yapılan ayetin açıklaması sadedinde diğer ayetlerin değerlen-dirilmesi vardır.[138] Ayrıca bu metotta ayetlerin tefsirinde geniş fıkhi, filolojik, kelami tartışmalara yer verilerek ayetle ilgili çeşitli görüşlerin rivayetlerle değerlendirilmesi yapılmaktadır.[139] Filolojik, sufi, fıkhi, kelami, felsefi vb. tefsir ekollerinin de genellikle tahlili tefsir metodunu kullandıkları görülmektedir.[140] Bunun karşısında konulu tefsirde genellikle bu konuların bazılarına girilmediği ihtiyaç duyulduğu zaman değinildiği ifade edilmektedir.[141]

Tahlili tefsirde suredeki veya ayetteki duruma göre çeşitli konularla ilgili farklı rivayetlere müracaat edilirken konulu tefsirde sadece konuyla ilgili rivayetler değerlendirilmektedir.[142]Bununla birlikte tahlili tefsirde farklı konulara girildiğinden dolayı anlamada zorlanma olabilirken, konulu tefsirde tek konu ana başlık altında işlendiğinden dolayı daha kolay anlaşılmaktadır.[143] Konulu tefsirin tek bir konuya odaklanmasından dolayı sure tertibine göre ayetlerdeki çeşitli hikmetleri ve hedefleri açıklayan tahlili tefsirden ayrıldığını da ifade edebiliriz.[144]

Bütün bunların yanında tahlili tefsir bilinmeden konulu tefsire girilemeyeceği girilse bile hataya düşmenin kaçınılmaz olduğu ifade edilmektedir.[145]

Karşılaştırmalı tefsirde müfessir, bir ayeti veya belli bir sureyi konularına göre toplayıp bu ayetlerle ilgili Kur'an'dan, sünnetten, sahabe ve tabiin sözlerinden gelen rivayetleri ve müfessirlerin görüşlerini ortaya koyarak sahihini-sakiminden ayırarak değerlendirir. Bazen de diğer semavi kitaplarda varid

---

138 Reşvani, *Menhecu't-tefsir*, s. 48.
139 Halidi, *Tefsiru'l-mevdui*, s. 27; Kasım, *Tefsiru'l-mevduî*, s. 13.
140 Halidi, *Tefsiru'l-mevdui*, s. 27-28; Güven, *Konulu tefsir*, s. 212.
141 Fermavi, *Bidayet*, s. 65; Aydüz, *Konulu tefsir*, s. 192.
142 Fermavi, *Bidayet*, s. 65; Reşvani, *Menhecu't-tefsir*, s. 48
143 Fermavi, *Bidayet*, s. 66.
144 Abdussettar, *Medhal*, s. 23.
145 Halidi, *Tefsiru'l-mevdui*, s. 44; Fude, *Tefsiru'l-mevduî*, s. 11; Reşvani, *Menhecu't-tefsir*, s. 51.

olan bilgileri mukayese eder.[146] Ayrıca karşılaştırmalı tefsir, bir ayet veya ayet grubuyla ilgili farklı ekollere ait tefsirlere müracaat ederek, onların yaklaşımlarının incelenip konuyla ilgili teferruatlı ve mukayeseli bir araştırma yapılması şeklinde de taanımlanmaktadır. Bu metodun, karşılaştırılan tefsirlerin konumlarının, müfessilerinin düşünce-lerinin ve yaklaşımlarının ya da dünya görüşlerinin tespit edilme-sine olanak sağladığı ifade edilmektedir.[147] Örneğin, bu şekilde karşılaştırmalı olarak Zemahşeri, Razi, Beydavi, Nesefi, Elmalılı okunduğunda Razi'nin yanında Zemahşeri'nin çok önemli bir yere sahip olduğu, Zemahşeri karşısında Beydavi ve Nesefi'nin bir hülasa/özet olduğu daha net ortaya çıkmakta veya Razi ile Elmalılı arasındaki benzerlikler veya varsa Elmalılı'nın farklılığı tespit edilmiş olmaktadır.[148]

Karşılaştırmalı tefsirde genellikle müşterek lafızlar, tezatmış gibi gelen ayetlerin açıklaması veya aynı kıssanın anlatımında farklı kavram ve usul kullanma probleminin giderilmesi yapılmaktadır.[149] Bu manada karşılaştırmalı tefsiri müşkil ayetlerin tefsiri şeklinde değerlendirmek de mümkündür.

Konulu tefsir ise müşkili tavzihten ziyade o ayetle veya kıssa ile ilgili Kur'an'ın genel anlatımının bütünlük içerisinde değerlendi-rilmesidir. Dolayısıyla bu yaklaşım çerçevesinde konuya bakıldı-ğında konulu tefsir metoduna belki de en yakın formatın bu metot olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak belirtilen karşılaştırmaları değerlendirecek olursak, söz konusu usullerin aralarındaki farkı şu şekilde ifade edebiliriz. Diğer tefsir metotlarında hedef, özel/has/cüzidir. Yani müfessir, tefsir ettiği ayetin anlamını bulmayı gaye edinirken konulu tefsirde hedef, bahse konu olan meseleyi

---

146 Fahd, *İtticahat*, III, 861; Elami, *Dirasat*, s. 24; Kumi, *Tefsiru'l-mevdui*, s. 16; Güven, *Konulu tefsir*, s. 214.

147 Halidi, *Tefsiru'l-mevdui*, s. 28; Kasım, *Tefsiru'l-mevduî*, s. 16; Reşvani, *Menhecu't-tefsir*, s. 50.

148 Bu mukayese Maverdi, İbnü'l-Arabi, Kurtubi, Şevkani mukayesesi yapıldığında da benzerlikler veya farklılıklar tespit edilmiş oacaktır.

149 Kumi, *Tefsiru'l-mevdui*, s. 15-16.

Kur'an bütünlüğünde anlamaya gayret etmektir.[150] Ayrıca diğer bütün tefsir metotları Kur'an'ın tamamını Mushaf sırasına göre sure sure, ayet ayet tefsir ederken veya ayetle ilgili çok farklı konulara işaret ederken, konulu tefsir, Kur'an'da var olan özel bir konuyu seçmekte ve o konu üzerinde başka konulara dalmadan çalışmalarını yoğunlaştırıp bir neticeye varmaktadır.[151]

V. KONULU TEFSİRİN ÖNEMİ

Konulu tefsirin önemini belirtmeden önce konulu tefsirin ana kaynağı olan Kur'an'ın ne olduğunu ve niçin indirildiğini ifade edelim. Böylece Kur'an'ın tanımına göre konulu tefsirin önemini, Kur'an'ın hayatımızdaki değerini ve nasıl olması gerektiğini ortaya çıkarmış olalım. Kur'an'ın kaynaklık ettiği konulu tefsirin özellikle çağımızda ne kadar hayati bir öneme haiz olduğunuispat etmiş olalım.

Kur'an bizzat kendisini üç farklı şekilde tanımlamaktadır. Birincisi Kur'an, müşriklere bir reddiye, yani onların Kur'an hakkındaki düşüncelerinin asılsız olduğunu ortaya koyma ve müşriklerin Kur'an'a nasıl baktığını ifade etme adına Kur'an'ın ne olduğunu açıklamaktadır. Bu sayede muhatab bunu anladığı zaman, sanki son merhale olarak da onun ne için indirildiğini farketmiş olmaktadır.

Müşriklerin Kur'an algılarına baktığımız da onların bu konudaki inançlarını şu şekilde özetletmemiz mümkündür. Onlara göre Kur'an; ancak bir beşer sözü,[152] uydurulmuş bir söz[153] ve sihirdir.[154] İlklerin masallarıdır.[155] Karmaka-

---

150 Şahin, *Konulu tefsir*, s. 221.
151 Halidi, *Tefsiru'l-mevdui*, s. 28.
152 Müddessir 74/25.
153 Sad 38/7.
154 Müddessir 74/24.
155 Furkan 25/ 4-5, Enam 6/25,

rışık bir rüya, iftira ve şiirdir.[156] Bu iddiaların karşısında Allah, Kur'an'ın müşriklerin iddia ettiği gibi şiir,[157] Kâhin sözü,[158] herhangi bir insanın sözü,[159] ilklerin masalları,[160] şeytan sözü[161] ve iftira edilmiş bir söz olmadığını[162] ifade ettikten sonra Kur'an'ı, ümmü'l-Kitap'tan[163] alim ve hakim olanın katından[164] yani alemlerin rabbinden[165] kitab-ı meknun'dan[166] veya diğer adıyla levh-i mahfuz'dan[167] ramazan ayında[168] mübarek bir gece olan[169] kadir gecesinde parça parça indirilmeye başlanan[170] Allah'ın sözü,[171] kendisinde asla şüphe olmayan,[172] hidayet,[173] hidayetin açıklaması beyan edilmesi,[174] hak ile batılı ayıran furkan,[175] önceki kitapları tasdik eden,[176] burhan,[177] nur,[178] kitab-ı mübin,[179] kendisinden önce gelen kitapların tahrif edilmiş yönlerini gösteren ve

---

[156] Enbiya 21/5
[157] Yasin 36/ 69, Hakka 69/41.
[158] Hakka 69/42.
[159] Hakka 69/43-46.
[160] Furkan 25/ 4-5.
[161] Tekvir 81/25
[162] Yusuf 12/111.
[163] Zuhruf 43/4.
[164] Neml 27/6.
[165] Secde 32/2; Vakıa 56/80.
[166] Vakıa 56/78.
[167] Buruc 85/22.
[168] Bakara 2/185.
[169] Duhan 44/3.
[170] Furkan 25/32.
[171] Yunus 10/33.
[172] Bakara 2/2.
[173] Bakara 2/185. Ancak onun bu hidayetinden sadece Müttakiler faydalanmaktadır. Bakara 2/2.
[174] Bakara 2/185.
[175] Furkan 25/1.
[176] Ali İmran 3/3; Maide 5/48. Aynı hakikat benzer formatta da Musaddikullezi beyne yedeyh (Enam 6/92). Musaddikun lime meakumdur (Bakara 2/41). Tasdikallezi beyne yedeyh, (Yunus 10/37, Yusuf 12/11) şeklinde de ifade edilmektedir.
[177] Nisa 4/174.
[178] Nisa 4/174; Maide 5/15.
[179] Maide 5/15; Yusuf 12/1.

onlarda gizlenen bilgileri açığa çıkaran,[180] kitabın tafsilatı,[181] mübarek,[182] her türlü bereket kaynağı, besair,[183] hakikatleri gözler önüne seren mufassal,[184] beyyine,[185] mevize,[186] kalplerdeki şirk-nifak, küfür gibi hastalıklara şifa,[187] insanların elde etmek için çalıştıkları ve biriktirdikleri her şeyden yani dnyanın her şeyinden daha hayırlı,[188] ayetleri muhkem,[189] dili de hükümleri de arabça olan[190] zikir,[191] en doğru yola ulaştıran,[192] eğriliği olmayan dosdoğru bir kitap,[193] hayata hükmetmesi gereken en güzel söz[194] olarak tarif etmektedir.

Kur'an, kendisini bu şekilde tanımlanırken niçin indirildiğini ise şu şekilde açıklamaktadır. Kur'an, insanlar mutsuz olsunlar diye değil, akisine haşyet duyanlar için öğüt,[195] ayetleri düşünülüp anlaşılsın[196] ve alemine nezir olsun diye[197] indirilmiştir. Bununla birlikte insanların ihtilaflarını çözmek,[198] hakkıyla,[199] dura dura[200] tilavet edilmek, zulümattan nura çıkararak[201] selamet yolu-

---

180 Maide 5/15, 48.
181 Yunus 10/37.
182 Enam 6/92, 155; Enbiya 21/50.
183 Enam 6/104; Araf 7/203; Enbiya 17/102; Casiye 45/20.
184 Enam 6/114.
185 Enam 6/157.
186 Yunus 10/57; Nur 24/34.
187 Yunus 10/57; İsra 17/82; Fusilet 41/44.
188 Yunus 10/58.
189 Hud 11/1.
190Yusuf 12/2; Zuhruf 43/3; Ra'd 13/37.
191 Zuhruf 43/44; Hicr 15/9; Enbiya 21/10, 24, 50.
192 İsra 17/9.
193 Kehf 18/1-2; Zümer 39/28.
194 Zümer 39/23.
195 Taha 20/2-3.
196 Sad 38/29.
197 Furkan 25/1.
198 Bakara 2/213; Nahl 16/64.
199 Bakara 2/121.
200 İsra 17/106.
201 Maide 5/16; İbrahim 14/2.

na ulaştırmak,[202] iman edenlerin kalplerini sabit kılmak,[203] Mekke ve etrafını[204] yani uyarıcı gelmeyen bir kavmi[205] ve de ulaştığı[206] dirileri uyarmak,[207] mücrimlerin yolunu beyan etmek[208] için indirildiği belirtilmektedir. Ayrıca müşriklerin "Peygamber ders almış desinler" diye[209] veya "Bize kitap indirilmedi, kitap indirilseydi en doğru biz olurduk" mazeretinde bulunulmamaları için[210] indirildiği zikredilmektedir.

Görüldüğü gibi Kur'an'ın yukarıda sayılan vasıfları ve işlevi, hayata müdahil olduğunu göstermektedir. Hatta Kur'an'ın hayata ve hayatta meydana gelen problemlere dahil edilmesi Allah'a ve ahirete imanla irtibatlandırılmaktadır.[211] Dolayısıyla bu inanç, meydana gelen problemlere, Kur'an penceresinden bakılmasını zorunlu kılmaktadır. Bu saik de insanı doğal olarak konulu tefsire yöneltmektedir. Ayrıca özellikle de modern dünyada toplumların değişmesi, fikirlerin gelişmesi, yeni düşünce ve inançların meydana gelmesi, bunlara bağlı olarak çok çeşitli sahada problemlerin ortaya çıkması, çözüm gibi görülen ideolojilerin iflas etmesi ve Kur'an'ın bu problemlere dair çözümler sunabilmesi ve özel konulara dikkatini odaklayan çalışmaların yapılmasını zorunlu kılmaktadır. Bu da doğal olarak dikkatleri konulu tefsire çevirmektedir.[212] Çünkü konulu tefsir, Kur'an hakikatlerini ortaya çıkarmaktadır. Böylece müslüman fikrini ve kalbini ıslah etmekte, onun entellektüel bazda daha da

---

[202] Maide 5/16.
[203] Enam 6/102.
[204] Enam 6/92; Şura 42/2.
[205] Secde 32/2.
[206] Enam 6/19.
[207] Yasin 36/70.
[208] Enam 6/55.
[209] Enam 6/105.
[210] Enam 6/156-157.
[211] Nisa 4/59, 65; Ahzap 33/36
[212] Müslim, *Mebahis*, s. 30-31; Elami', *Dirasat*, s. 19; Seyyid Ivaz, *et-Tefsiru'l-mevdui*, s. 57; Yusuf el-Kasım, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 13-14; Ahmed Ebu Talip, *el-Menhecü'l-mevdui fi't-tefsir*, s. 9.

seviyesini yükseltmektedir.[213] Bu anlamda Malik b. Nebi, müslüman toplumların yeniden ayağa kalkabilmesinin, öncelikle Kur'an anlayışlarını düzeltmelerine bağlı olduğunu söylemektedir.[214]

Malumdur ki Kur'an'ı doğru anlamanın yolu, bir ayetin veya konunun Kur'an bütünlüğüne ve sure içerisindeki siyakına dikkat edilmesi ile mümkündür. Aslında bu gerçek, konulu tefsirin özellikle bu gün için ne kadar gerekli ve önemli olduğunu göstermektedir.[215] Çünkü bu yöntem, yorumcuya, aynı konuyla ilgili bütün âyetleri bir araya getirip nüzul sırasına uygun bir şekilde değerlendirmesine yardımcı olmaktadır. Bu da kişiye konu hakkında bütüncül bir bakış açısı kazandırmakta,[216] suredeki ve ayetlerdeki insicamı ve aralarındaki bağlantının görülmesini sağlamaktadır.[217] Ayrıca araştırmacının konuyu kapsamlı ve eksiksiz bir şekilde kavramasını sağlayarak azami ölçüde yanlışa düşmesine ve taraflı yaklaşmasına engel olmaktadır.[218] Mamafih konulu tefsir, insana araştırdığı konu hakkında bilgileri derli toplu, en uygun ve kısa yoldan sunmaktadır. Bundan dolayı da günümüzde Kur'an'da cihad, Kur'an'da insan gibi özel başlıklarla çalışmalar oldukça yaygınlaşmıştır.[219] Ayrıca konulu tefsir sayesinde insan, Kur'an'ın hayatlarından uzak olmadığını, karşılaştıkları problemlere ilgisiz kalmadığını anlar. Kur'an'ın sadece manevi bir yol değil aynı zamanda hayattan Allaha giden bir araç olduğunu kavrar.[220] Zira bu metot, dini ve dünyevi ilimleri birbirinden ayırmaya çalışan bazı kötü niyetli insanların ihtirasını da ortaya çıkarır. Çünkü konulu tefsir, yazılı olan metinle yani

[213] Degamin, *Menheciyyetü'l-bahs*, s. 31; Halidi, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 50.
[214] Degamin, *Menheciyyetü'l-bahs*, s. 31
[215] Fude, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 12; Hudayri, Mukaddime, s. 15.
[216] Elmaî, *Dirasat*, s. 19. Halidi, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 49-50; Fude, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 12.
[217] Fermavi, Bidayet, s. 69.
[218] Kasaboğlu, "*Kur'an'ın Konulu Tefsiri*". s. 118.
[219] Bazı alimler, bu tür çalışmaları konulu tefsir olarak değil de genel Kur'an çalışmaları şeklinde değerlendirmektedir. Çünkü bu tür çalışmalarda amaç, konuyla alakalı bazı noktaların ön plana çıkarılmasını amaçlanmaktadır. Halidi, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 38.
[220] Degamin, *Menheciyyetü'l-bahs*, s. 21; Fermavi, *Bidaye*, s. 58; Yusuf el-Kasım, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 11.

Kur'an'la yaratılmış olan varlığın yani kevniyatın arasındaki birliği-bağı ortaya koymaktadır.[221]

Konulu tefsir özellikle günümüzde fikri hareketliliğe, konulara yeni ve farklı bir yaklaşım sergilemeye imkân vermekte ve bu şekilde fikri canlanmaya sebep olmaktadır.[222] Bu açıdan değerlen-dirildiğinde konulu tefsir, durağanlaşan İslam düşüncesinde ictihad kapısını aralamakta, Kur'an'ın güncellenmesine katkı sağlamakta ve güncel sorunlara çözüm kaynağı sunmaktadır.[223] Bununla birlikte akıl ve tabiat arasındaki aslî özdeşliği keşfetmeyi sağlamaktadır.[224] Bu şeklide de Akif'in ifadesi ile vahyi "asrın idrakine söyletmeye çalışmaktadır." Diğer bir ifade ile konulu tefsir, Kur'an'ın çağa konuşturulmasıdır.[225] Yani, beşeri problemlerin çözümünde iflas eden tüm ideolojiler karşısında Kur'an, hidayetini toplumlara ulaştırmaktadır.[226] Ayrıca konulu tefsir, vakıadan Kur'an'a, Kur'an'dan vakıaya gitmekle aslında İslam medeniyetinin kalkınmasına da yardımcı olmaktadır. Sonuç olarak karşılaşılan problemlere çözüm üretilmekte ve de toplumun bir basamak daha yükselmesine katkı sağlamaktadır.[227]

Konulu tefsir, ayetlerde işaret edilen hakikatlere bütüncül yaklaşmasından dolayı Kur'an'ın anlatım üslubunun ve sonu olmayan Kur'an i'cazının çok çeşitli yönlerinin daha iyi anlaşılma-sını sağlamaktadır.[228] Çünkü Kur'an'ın lafız, nazım ve belağat açı-sından meydan okuması (tehaddi),[229]

---

221 Degamin, *Menheciyyetü'l-bahs*, s. 22.

222 Müslim, *Mebahis*, s. 31; Kasaboğlu, "*Kur'an'ın Konulu Tefsiri*". s. 120, 123; Abbas Ivazulla, *Muhadarat*, s. 31. Hasan Hanefi, "Konulu Kur'an Tefsiri Metodu", (Çev. Sönmez Kutlu), *İslami Araştırmalar*, C.9, Sayı 1-4, s. 158.

223 Ivazullah Abbas, *Muhadarât,* s. 31; Fermavi, *Bidayet*, s. 69.

224 Hanefi, "*Konulu Kur'an Tefsiri Metodu*", s. 158.

225 Muhammed Bakr, *Kur'an okulu*, s. 23-24

226 Elmaî, *Dirasat*, s. 19; Yusuf el-Kasım, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 11.

227 Degamin, *Menheciyyetü'l-bahs*, s. 30-31.

228 Müslim, *Mebahis*, s. 31; Ivazullah Abbas, *Muhadarât,* s. 32; Fude, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 12; Hudayri, *Mukaddime*, s. 15.

229 Kur'an'a bakıldığında Kur'an'ın Allah'ın kelamı olmadığını iddia eden inkarcılara, Kur'an'ın

modern dönemde de devam etmektedir.[230] Kur'an'ın içerdiği birçok konuya rağmen hacminin küçük olması, hiçbir kitapta olmayan bir özelliktir. Bu da, Kur'an'ın nazım özelliğinin eşsizliğini göstermektedir. Ayrıca Kur'an'ın yirmi üç yıl boyunca parça parça indirilmesine rağmen şu anda elimizde mevcut mushafta konuların son derece birbiriyle uyumlu olması, Kur'an'ın diğer bir icaz özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır.[231]

Konulu tefsir, Kur'an'ın icaz yönünün görülmesinin yanı sıra sebebi nüzul, muhkem-müteşabih gibi ulumu'l-Kur'an'la ilgili konulara daha geniş açıdan bakmaya olanak sağlamaktadır.[232] Zira bu metot, kaynaklarda ulumu'l-Kur'an'a dair zikredilem hataların daha net görülmesine de imkan sağlamaktadır. Mamafih bir konuyla ilgili ayetlerin bir araya getirilip değerlendirilmesine, dini eğitimde ortaya konulan külli hüküm ve kaidelerin tashih edilmesine de sebep olmaktadır.[233] Ayrıca konuyla ilgili bütün ayetlerin toplanması ve nelere delalet ettiklerinin tespit edilmesi, yeni kaidelerin üretilmesini sağlamakta ve karşılaşılan problemlere, bu kaideler çerçevesinde yeni çözümler üretilmesine imkan vermektedrir.[234] Bununla birlikte, ayetin indiği ortam, mekan ve inme sebebi gibi ayetle ilgili bütün durumların tespit edilmesine, konunun daha şumullü bir şekilde incelenmesine ve konuyla ilgili tablonun bütün renklerinin görülmesine yardım etmektedir.[235] Bunlara ek olarak bu usul, ümmetin karşılaştığı problemler karşısında Kur'an hidayetinin daha kuvvetli bir şekilde kav-

---

(İsra 17/88) veya on suresinin (Hud 11/13) veya bir suresinin; (Yunus 10/38) veya bir ayetinin benzerini getirmeleri (Tur 52/34) şeklinde dört farklı tarz da meydan okunmaktadır. Vahyin indiği dönemde kimsenin buna güç yetiremediği ve kıyamete kadar da kimsenin güç getiremeyeceği belirtildikten sonra yakıtı insan ve taşlar olan cehennem ateşinden sakınılması gerektiği belirtilmektedir. (Bakara 2/23-24)

[230] Abdussettar, *el-Medhal*, s. 40

[231] Abdussettar, *el-Medhal*, s. 41; Yusuf el-Kasım, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 8.

[232] Ahmed Ebu Talib, *el-menhecü'l-mevdui*, s. 10.

[233] Degamin, *Menheciyyetü'l-bahs*, s. 21.

[234] Müslim, *Mebahis*, s. 31; Abdussettar, *el-Medhal*, s. 43.

[235] Seyyid Ivaz, *et-Tefsiru'l-mevdui*, s. 60.

ranmasını sağlayarak, İslam ümmetini modern dünyanın ürettiği sorunlar karşısında desteklemekte, onlara karşı daha evrensel kaideler üretmesine zemin hazırlamaktadır. Ayrıca kişinin yaratıcı karşısındaki konumunu daha iyi kavranmasına yardım ederek, onun kulluk bilincini artırmaktadır.[236]

Kur'an'da bazı olaylar, çeşitli surelerde benzer tarzlarda zikredilmektedir.[237] Bu sebeple bazı alimler, Kur'an'da tekrarların olduğunu iddia etmektedirler.[238] İşte konulu tefsir, Kur'an'da tekrarın bulunmadığını, tekrarmış gibi görünen âyetlerin her birinin ayrı bir inceliği/nükteyi ifade ettiğine dikkat çekmektedir.[239]

Konulu tefsir, Kur'an'daki farklı konulara dikkati çektiğinden dolayı, araştırmacının maddi ve manevi birçok ilmi alanlarda uzmanlaşmasına yardımcı olmaktadır.[240] Ayrıca da tenakuz gibi gelen yönlerin daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır.[241]

Bu faydaları yanında konulu tefsirin bizce en önemli özelliği, kişinin Kur'an'a vukufiyetini arttırmasıdır. Yani bu metotta, bir konunun veya bir sorunun halledilmesi için Kur'an dikkatli bir şekilde başından sonuna kadar okunmakta, hangi surede ne anlatıldığı ve nasıl anlatıldığı zihinlere nakşedilmektedir. Ayrıca ayetleri ve sureleri iniş sırasına ve indiği ortama göre değerlendirdiği için, yaşayan tarih özelliğini taşımaktadır. Yani Kur'an, şifahen indiği için konulu tefsir bu gerçeğin en iyi şekilde anlaşılmasını sağlamakta ve

---

236 Kumi, *et-tefsiru'l-mevdui*, s. 17-18.

237 Kur'an'ın bu uslubunun arap aklından kaynaklandığı söylenebilir. Çünkü Arap aklının konuya ve olaylara sistematik bakmadığı, olayları parçacı değerlendirdiği belirtilmektedir. Arap aklının oluşumu için bkz. Ahmed Emin, *Fecru'l-islam*, Müessesetü Hindabi, 2012, s. 50-53.

238 Konuyla ilgili bkz. Mahmud b. Hamza el-Kirmani, *Esraru't-tekrar fi'l-Kur'an*, Daru'l-fadile, ss. 63 vd., Ayşegül Şen, *Kur'anı Kerimde Tekrarlar, Yeminler ve mesellerin İletişim Açısından Değerlendirilmesi*, (Basılmamış Y. Lisans Tezi), Ankara, 2006, ss. 99-126.

239 Hicazi, *el-Vahdetü'l-mevduiyye*, s. 23; Sait Şimşek, *Günümüz Tefsi Problemleri*, Esra, Konya, trs. s. 124; Kasaboğlu, "*Kur'an'ın Konulu Tefsiri*" s. 123.

240 Ivazullah Abbas, *Muhadarât*, s. 32-33.

241 Müslim, *Mebahis*, s. 31.

bu çerçevede Kur'an okumalarına imkân vermektedir. Daha açık ifade ile kişinin lafızdan manaya geçmesine imkan vermektedir.

Konulu tefsir, vahiy, akıl ve tabiat arasındaki asli birlikteliğ keşfetmektedir.[242] Bu metotta bütün, parçalara ayrılarak sunulmakta, parçalar da kendi bütünlüğü içerisinde değerlendiril-mektedir. Bu yöntem, ele aldığı konunun özünü ve nesnesinin aslını göstermeye çalışır.[243] Konulu tefsir, araştırılan konuyla ilgili ayetlerin bir arada değerlendirilmesine olanak sağladığından dolayı, maksada daha çabuk ve doğru ulaşılmasına neden olmaktadır.[244]

Konulu tefsir, müslüman toplumun Kur'an'la olan irtibatını sağlamada, Kur'an'ın kaynak ve hakiketlerini öğrenmede, bireyin ve toplumun tasavvurunu şekillendirmede, kültürünü oluşturmada, hatalarını düzeltmede, İslamı diğer toplumlara en güzel ve anlaşılır şekilde ulaştırmada oldukça önemli bir yere haizdir.[245] Bu açıdan bakıldığında konulu tefsir, müslümanların modern çağda karşılaş-tıkları problemleri çözmede başat rol oynamakta, çağın insanına Kur'an'ı, ilmi bir metotla sunmaktadır. Bu yaklaşım, modern cahileyyeye aktif bir reddiye imkanı vermektedir. Konulu tefsirde derinlemesine bilgiler elde edilmesinden dolayı bu usül, insanoğluna yeni ufuklar açarak olaylara farklı bakmasını öğretmektedir. Bunların yanında konulu tefsir, diğer ilim dallarıyla da sıkı bir bağ kurulmasını sağlamaktadır.[246] Belki de bu sayılanların haricinde konulu tefsirin en önemli faydası, Kur'an'da anlatılan bir konunun veya ayetin maksadının ne olduğunun en geniş çerçeveden ortaya konulmasına yardımcı olmasıdır.[247]

Konulu tefsir, insanlığın yada modern çağın dine olan ihtiyacını ortaya

---

[242] Sönmez Kutlu, *Tarihsel Dini Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, Otto, s. 425.
[243] Sönmez Kutlu, *Tarihsel Dini Söylemler*, s. 425.
[244] Ahmed Ebu Talip, *el-Menhecu'l-mevdui*, s. 9; Halidi, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 48.
[245] Halidi, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 48.
[246] Halidi, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 49-50.
[247] Halidi, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 50.

koymaktadır. Modern dünyada ilhad ve küfrün yaygınlaştığı, şiddet ve aşırılığın din adına işlendiği, bazı insanların din adına masum insanları katlettiği ve zulmün ayyuka çıktığı görülmektedir. İşte bütün bu problemlerin tahrif olan bir din telakkisinden kaynaklandığını düşünmekteyiz. Dolayısıyla inancımıza göre bugün yeryüzünde hak olan tek kitap Kur'an'dır[248] ve Kur'an insanlığı en doğruya[249] iletmektedir. Dolayısıyla hakikatin insanlara bu ilahi kaynaktan gösterilmesi gerekmek-tedir.[250] İşte konulu tefsirin insanları bu bağlamda eğitmesi, bu ilmin önemini bir kat daha arttırmaktadır.

VI. KONULU TEFSİRİN GELİŞMESİNE ETKİ EDEN AMİLLER

Konulu tefsirin günümüzde revaç bulmasının çeşitli sebepleri vardır. Bu sebepleri iç ve dış kaynaklı sebepler şeklinde iki ana başlık altında ifade edilebilir.

Dış kaynaklı sebepleri, modern dünyada yeni çıkan ideolojilere cevap verme arzusu şeklinde belirtebiliriz. Mesela dini reddedenlere karşı argümanların üretilebilmesi için Kur'an'da ifade edilen hakikatlerin bütünsel olarak görülmesi ve değerlendirilmesi gerekmektedir. Aynı şekilde kapitalizm ve liberalizme karşı İslam'ın tavrının ortaya konulabilmesi için İslam'ın sosyo-kültürel ve ekonomik konseptinin iyi bilinmesi gerekir. Bu tür akımlar karşısında İslam'ın söz söyleyebilmesi için konulu tefsirin gerekliliği doğal olarak ortaya çıkmaktadır. Alimler de dünya geneline yayılan inkar ruhunun çözümlenebilmesi ve bu düşünce-lerin müslümanlara zarar vermemesi için Kur'an'ın derin anlam-larını ortaya çıkarmak adına konulu tefsire yönelmiş-

---

[248] Kur'anda ifade edildiği üzere Kur'an dışındaki kitaplar, tahrif olmuş tebdil edilmiş, tağyir edilmiştir. Kur'an ise Allah tarafından korunmaktadır.

[249] İsra 17/9

[250] Abdussettar, *el-Medhal*, s. 42; Fermavi, *Bidaye*, s. 60.

lerdir.[251] Ayrıca modern zamanda daha çok uzmanlaşma gerektiren ilmi çalışmaların yapılması, bir konunun bütün yönleriyle araştırılma ihtiyacı, Kur'an araştırmacılarını da etkileyerek bu yönde çalışma yapmalarına sevketmiştir. Bu da doğal olarak insanları konulu tefsire yönlendirmiştir.[252]

Konulu tefsirin gelişmesine etki eden bir diğer faktör de islam dışındaki dini inançlardır. Zira globalleşen dünyada herhangi bir inançla ilgili bilgi edinimi oldukça kolaylaşmıştır. Bu yüzden diğer dinlerle ilgili bilgi edinilmesi ve onlara gerekli cevapların verilmesi; dünya ve dünyaya dair meselelerdeki tutumlarına karşı İslam'ın tavrının ne olacağı ve müslümanların gayri müslimlere karşı nasıl muamele edeceği gibi sorunlar, ister istemez konulu tefsirin gelişmesine ve bu hareketin göz önünde tutulmasına katkı sağlamıştır.[253] Bunun yanında müsteşriklerin de islam ve Kur'an'a dair çalışmalar yapmaları, konulu tefsire gözlerin çevrilmesine sebep olmuştur. Çünkü müsteşriklerin Kur'anla ilgili yaptıkları çalışmalarda bazı şüpheler oluşturmaya çalışmaktadırlar. İşte bu şüphelere karşı detaylı bir şekilde araştırma ihtiyacı gerekmiştir, bu da konulu tefsirin daha aktif olmasına sebep olmuştur.[254]

Konulu tefsirin ortaya çıkmasına sebep olan diğer bir durumu da şöyle ifade edebiliriz. İslam toplumunda insanlar, müslüman olmalarına rağmen yavaş yavaş hayatlarından Kur'an'ı çıkarmaya, gayri İslami bir hayat yaşamaya başladılar. Bunu farkeden alimler, onlara hatalarını farkettirip yeniden Kur'an'a dönmeleri sağlamak için onların dikkatini celbedecek şekilde Kur'an'i konuların sunmaya çalışmışlardır.[255] Bu da konulu tefsir hareketine hız kazandırmıştır.

Konulu tefsire ihtiyaç duyulma nedenlerinden iç kaynaklı sebeplere geldi-

---

[251] Halidi, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 47
[252] Abdussettar, *el-Medhal*, s. 34.
[253] Halidi, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 47; Abdussettar, *el-Medhal*, s. 40.
[254] Abdussettar, *el-Medhal*, s. 34.
[255] Halidi, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 47

ğimizde bunun, Kur'an'ın bizzat kendisi olduğunu söyleyebiliriz. Şöyle ki Kur'an, nerede ise hiçbir konuyu tekbir yerde anlatmamış çeşitli yerlerde izah etmiştir. İster bu konu ahkama dair olsun ister mevızaya, isterse de kıssa ve temsile dair olsun fark etmez. Bütün bu konularda Kur'an'ın üslubu, konunun çeşitli surelerde işlenmesi şeklinde olmaktadır. Dolayısıyla bir konunun doğru anlaşılıp doğru sonuca varılabilmesi için, Kur'an bütünlüğünü görmeye dolayısıyla konulu tefsire gerek duyulmaktadır. Aslında bu minvalde bütün tefsir metotları, bir kıyısından da olsa konulu tefsir örneklerini ihtiva etmektedir. Bu durum ister rivayet, ister dirayet, ister başka tefsir metoduna ait olsun fark etmez. Bütün bu tefsirler incelendiğinde tefsir metotlarında muhakkak Kur'an'ı Kur'an'la tefsir ettikleri görülecektir.

VII. KONULU TEFSİRDE DİKKAT EDİLMESİ GEREKEN HUSUSLAR

Kaynaklarda müfessirin bilmesi gereken ilimlerle ilgili çok çeşitli maddeler sıralanmaktadır. Örneğin Suyuti, müfessirin on beş ilme vakıf olması gerektiğini nakletmektedir. Buna göre bir müfessir, öncelikle Kur'an dili olan Arapçayı;[256] i'rabın değişmesiyle anlam değiştiği için nahvi; siğa ve binaların bilinmesi için sarfı;[257] iştikakı; belağat konusu olan meaniyi, beyan ve bedi'i; kıraat vecihlerini; usulü'd-dini; usul-i fıkhi; sebeb-i nüzulü, nasih- mensuhu;

---

256 Mücahid'den "Allah'a ve ahiret gününe iman eden bir kimsenin Arapçayı bilmeden Allah'ın kitabı hakkında konuşması helal değildir" rivayeti nakledilmektedir. Suyuti, *İtkan*, II, 477.

257 Zemahşeri, bazılarının "يوم ندعو كل أناس بإمامهم" ayetinde geçen "imam" kelimesinin "ümm"den geldiğini iddia ettiklerini ifade ettikten sonra bu durumda mananın "insanlar babaları ile değil anneleriyle çağrılacaktır" şeklinde olacağını belirtmektedir. Ayrıca bu şekilde olmasının sebebini de İsa'ya a.s. hürmeten, Hasan ile Hüseyn'in şerefinin ortaya konulması, bir de veled-i zina olan çocukların mahcup olmaması için şeklinde açıklamaktadır. Zemahşeri, *Keşşaf*, II, 637. Bunun karşısında "ümm"ün çocuğulunun "imam" şeklinde gelmeyeceği ifade etmektedir. Suyuti, *İtkan*, II, 477.

fıkhı; ayetin tefsiri ile ilgili hadisleri bilmesi gerekir.[258] Bu hususlara konulu tefsir yapacak kimseler için hafız olma şartını getiren alimler de vardır.[259]

Yukarıda ifade edilen alet ilimlerine dikkat çekildikten sonra bunların yanında konulu tefsir yapacak kişinin bilmesi ve dikkat etmesi gereken başka konular da vardır. Bunlar aşağıda başlıklar halinde detaylandırılacaktır ancak bazılarını ifade etmek isteriz. Mesela konulu tefsir çalışması yapan kimsenin, bu çalışmasının nihai bir çalışma olduğunu, konuyla ilgili söylenmesi gereken bütün sözleri söylediğini ve konunun bu şekilde hitame erdiğini düşünmemesi gerekir.[260] Ayrıca üzerinde çalışılan konuda bütün deliller zahiri anlamlarına göre değerlendirilmelidir; fakat yakın veya uzak gelecekte tespit edilmemiş yeni anlamların ortaya çıkmayacağı iddia edilmemelidir. Zira tefsir musannefatı da bu tezi doğrulamaktadır. Yani yeni usullerin geliştirilmesi, tefsirlerin hacminin değişmesi ve tefsir yaklaşımlarının farklılaşması, ayetlerin anlaşılmasında bir durağanlığın olmadığını hatta belki olmayacağını da kanıtlamaktadır. Çünkü Kur'an, Peygamberin ifadesine göre alimlerin doymayacağı muciz bir kelamdır.[261]

Bununla birlikte konulu tefsirde, hedefin tespit edilmesi gerekir. Çünkü konunun hedefi önceden tespit edilmezse yanlış sonuçlar alınabilir veya konudan sapma olabilir.[262] Bir diğer husus da konulu tefsirde istikra metodu asla ihmal edilmemelidir. Çünkü bu metot, konuların eksiksiz incelenmesine katkı sağlamaktadır.[263]

---

[258] Suyuti, *itkan*, II, 478-479; Fude, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 14-6.

[259] Fude, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 17.

[260] Çünkü "denizler mürekkeb olsa ağaçlar kalem, yine de bunların Allah'ın kelamı karşısında kifaytesiz olacağı" ifade edilmektedir. Ayrıca insanın Kur'an'ın hedefini tamamen kuşatamayacağı, inceliklerinin bitmeyeceği, onun sırrına akıl sahiplerinin ulaşamayacağı belirtilmektedir. Fermavi, *Bidaye*, 71.

[261]Beyhaki, *Şuabu'l-iman*, Hd. No: 1935, II, 325; Degamin, *Menheciyyetü'l-bahs*, s. 37; Reşvani, *Menhecü't-tefsir*, s. 46.

[262] Fermavi, *Bidaye*, s. 72.

[263] Degamin, *Menheciyyetü'l-bahs*, s. 40.

Konulu tefsirde dikkat edilmesi gereken diğer bir konu da sure veya ayetlerin özellikle de kıssaların tarihi ve bölgesel boyutlarının incelenmesidir.[264]

Konulu tefsirde dikkat edilmesi gereken belki de en önemli mesele müfessirin ön kabul ve mezhebi bir taassub içerisinde bulunmamasıdır.[265] Çünkü müfessir, belli bir düşünceye göre ayetleri değerlendirdiğinde "objektif" yaklaşamama sorunu ortaya çıkar. Bu durumda da ayetin ne dediğine değil ne söylmesi gerektiğine dikkat edilir. Bu da tefsirde sapmanın en tehlikeli boyutunu oluşturmaktadır.[266]

Bunların yanında konulu tefsir yapan kimsenin özellikle dikkat etmesi gereken başka konular vardır ki onları aşağıda başlıklar halinde açıklmayı uygun görüyoruz.

A. Siyakın Önemi

Siyak ifadesinden, bir sözcükteki harfin, aynı sözcükteki diğer harflerle, bir cümledeki sözcüğün o cümledeki diğer sözcüklerle, bir ayetteki cümlenin diğer cümlelerle, bir sure içindeki ayetin, diğer ayetlerle ve bütün Kur'an içindeki bir surenin, diğer surelerle sergilediği ilgi ve irtibatı kastettiğimiz belirtmek isteriz.[267] Biz bu başlıkta, ayetler içindeki ve arasındaki siyakın üzerinde duracağız.

Siyak kavramı sözlükte, sâka- yesûku sevkan ve sîkan fiilinden gelen fi'âl vezninde bir mastar olup; göndermek, sevk etmek, salmak gibi anlamlara gelmektedir. Ayrıca kelimenin aslının sûkan olduğu ancak sin'in kesrasından

---

[264] Degamin, *Menheciyyetü'l-bahs*, s. 41.
[265] Degamin, *Menheciyyetü'l-bahs*, s. 44.
[266] Konu hakkında detaylı bilgi ve örneklerle ilgili bkz. Abdulcelil Candan, *Kur'an Tefsirinde Sapma ve Nedenleri*, Denge, İstanbul 2000, ss. 99 vd.
[267] Mustafa Ünver, "Kur'anî Siyakın Metinsel Boyutları Üzerine Yeni Bir Öneri", *OMÜİFD*, Sayı, 8, Samsun 1996, s. 240

dolayı vav'ın ye'ye çevrildiği ifade edilmektedir.[268] Istılahi olarak ise siyak; sözün gelişi, ifade tarzı, uslüp, tarz, anlatım biçimi gibi manalarda kullanıldığı gibi bir terkip olarak siyâku'l-kelamda, "sözün gelişi, sevk edildiği" anlamına gelmektedir.[269]

Sibak ise, sözlükte sebeka-yesbiku sebkan ve sibkan kökünden fi'âl vezninden bir mastar olup yarışta, savaşta, ilimde, müslüman olmada kısaca hemen her alanda ilk, öncü ve birinci olmak anlamlarına gelir.[270] Istılahi olarak ise sibak; bir şeyin geçmişi, öncesi, üst tarafı, başlangıcı, dil açısından bir ifadenin öncesi, yukarısı gibi anlamlarda kullanıldığı gibi bir terkip olarak sibaku'l-kelam, yani sözün baş tarafı ile olan bağlantısı, sözün evvelinden, öncesinden gelen mana, karşılığı olarak kullanılır.[271]

Genel olarak siyak- sibak kavramları birlikte kullanıldığı zaman, öncesine ve sonrasına bakarak sözün hangi anlamda kullanıldığını tespit etmeye çalışmak demektir. Ayrıca Siyak kavramının bu anlamı ifade ettiği de belirtilmektedir.[272]

Kur'an'da görebildiğimiz kadarıyla bu yaklaşıma ışık tutacak iki tür ayet mevcuttur. Birincisi, "*Biz onların öğüt alması için sözü/vahyi tevsîl ettik/bir birine*

---

[268] İbn Fâris, *Mekâyisi'l-Lüga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, İttihadu'l-Kitâbü'l-Arab, Yrs. , 2002, III, 90; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Dâru Sadr, Beyrut, trs. X, 166.

[269] Mustafa Ünver, *Kur'an'ı Anlamada Siyakın Rolü*, OMÜSBE, Samsun, s. 21-22; Abdurrahman Abdullah Surur, *es-Siyaku'l-Kur'anî ve Eseruhu fi't-Tefsir*, Câmiatu Ümmi'l-Kurâ Küliyetü'd-Da'veti ve Usuli'd-Dîn, 2008, s. 60-64. Ali Bakkal, "Kur'an'ı Anlamada Siyak- Sibakın Önemi", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü*, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, İstanbul, 2009, s. 12. Ayrıca Siyakla ilgili detaylı bilgi için bkz. Taha Cabir Ulvânî, *es-Siyak el-Mefhum, el-Menhec, en-Nazariyye:* http://www.arrabita.ma/contenu.aspx?C=150&S=93.

[270] Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayan*, (thk. Mehdi Mahzûmî), Mektebetü Hilal, V, 85; İbn Fâris, *Mekâyisü'l-Lüga*, III, 99; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, X, 151

[271] Ünver, *Kur'an'ı Anlamada Siyakın Rolü*, s. 22; Bakkal, "*Kur'an'ı Anlamada Siyak- Sibakın Önemi*", s. 13.

[272] Mustafa Ünver, *Kur'an'ı Anlamada Siyakın Rolü*, s. 22; Ali Bakkal, "*Kur'an'ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi*", s. 13.

bağladık/irtibatlandırdık"[273] şeklindeki Kasas suresi 51. ayetidir. Müfessirler, özellikle ayette zikredilen "tavsîl" ibaresi üzerinde durmaktadırlar. Bazı âlimler, bu ibareyi, birbirine tabi kıldık, takip ettirdik, bir Peygamberden sonra diğerini gönderdik, meseleyi ardı ardına açıkladık, dünya haberlerini ahiret haberlerine bağladık şeklinde tefsir etmektedirler.[274] Bununla birlikte bu ibareyi, "bir ayeti diğer ayetle irtibatlı şekilde indirdik" şeklinde anlayanlar da mevcuttur.[275] Bu anlamda ayetler bir biriyle irtibatlı olarak indirildiğinden dolayı anlaşılmaya çalışılan ayetin siyakının tesbiti, bizi doğru anlamaya sevk edecektir. Dolayısıyla hem ayetin kendi içindeki siyakına[276] hem de sure içerisindeki siyakına dikkat edilmesi gerekmektedir. Yoksa siyak'ın göz ardı edilmesi çok ciddi hatalara sebep olabilmektedir.[277] Bu bağlamda Hüseyin Atay, bir konudaki ayetlerin hepsini bir araya getirerek, tek bir durum tespit etmenin ve o durumu niteleyerek bir çerçeve içine almanın, siyak ve sibak felsefesine ve ruhuna aykırı olduğunu, her ayetin birçok durumu ayrı olarak açıklamasına rağmen bu yaklaşımla bütün ayetlerin tek bir duruma tahsis edildiğini, bu durumda da diğer ayetlerin hükmünün iptal edilmiş olduğunu iddia etmektedir.[278] Bununla birlikte Atay, Kur'an'ın aynı konuda birkaç ayeti varsa,

---

[273] Kasas 28/51. وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ

[274] Razi, *Mefâtîhu'l-Gayb*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut, 2000, XXIV, 224; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, (thk. Muhammed Abdullah en-Nemre), Dâru't-Tîbe, Yrs. , 1997, III, 213; Kurtubî, *el-Cami' li Ahkami'l-Kur'an*, (thk. Hişam Sümeyr el-Buhârî), Daru Alemi'l-Kütüb, Riyad, 2003, XIII, 295.

[275] Zemahşeri, *el-Keşşaf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, (thk. Abdurrrezzak el-Mehdi), Daru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, trs. , III, 425.

[276] Siyak-sibakla ilgili çalışmalarda bu konuya örnek olarak Bakara suresi 275. ayeti verilmektedir. Söz konusu ayette faiz yiyenlerin şeytanın çarptığı kimselerin kalktığı gibi kalkacağı ifade edilirken bunun sebebi faizin alış veriş gibi olduğunu iddia etmeleri şeklinde açıklanmaktadır. Şayet ayetin ikinci bölümü dikkate alınmazsa faiz yiyenlerle, faizi alış veriş gibi görenlerin eşit olduğu gibi bir yanlışa düşüleceği ifade edilmektedir. Buda ayetin yanlış anlaşılmasına sebep olacaktır. Ünver, *Kur'anî Siyakın Metinsel Boyutları,* s. 241; Bakkal, "*Kur'an'ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi*", s. 14-15.

[277] Şimşek, *Günümüz Tefsi Problemleri,* s. 153

[278] Hüseyin Atay, "Kur'an'ın Anlaşılmasına Dair İlkeler", *E.Ü.İ.F.D.*, Sayı, 8, Kayseri 1992, s. 14. Ali Galip Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod*, s. 91. Hüseyin Atayı bu düşünceye sevk eden, konulu tefsir karşıtlığı değil Kur'anda nesh olmadığını ispat etmek içindir. O Kur'an'da neshin olmadı-

onlardan herbirinin, ilmi veriler veya fikri ihtimallerden hangileri ile beraberlik gösterdiği, yardımlaşıp birbirini desteklediği ve tersine zıt olduğunun değerlendirilmesi gerektiğine de inanmak-tadır.[279] Bundan dolayıdır ki, Kur'an hakkında konuşacak kimsenin Kur'an'ın bütünlük ilkelerini iyi öğrenmesi gerekmektedir.[280] Dolayısıyla siyakın gözden kaçırılmaması için sadece fihristlerden aynı kökten türeyen kelimelerin bulunarak veya aynı konuyla ilgili ayetlerin bir araya getirilerek bu ayetlerin tefsir edilmemesi gerekir.[281] Her ayet siyak sibak açısından ele alındıktan sonra, konuyla bağlantısı kurulmalıdır. Bunlarla birlikte ilgili konunun kavramsal boyutu da incelenmelidir. Kelimeler ya da ifadeler, esas/temel veya izafi/yan anlamları açısından geniş etimolojik ve semantik analize tabi tutulmalıdır. İlgili kavramın kök anlamı ile semantik bağın tarihsel süreç içerisinde kazandığı ya da kaybettiği anlam katmanları, anlam açısından yakınlığı ve karşıtlığı bulunan eş anlamalı ve zıt anlamlı kavramlarla anlam ilgilisine yer verilmelidir.[282] Yukarıda dikkat çekilen hususlara özen gösteril-mediği takdirde örnekte de görüleceği gibi ayetlere çok yanlış anlamlar yüklenilebilir. Siyakın ihmal ya da göz ardı edilmesinin, hangi sonuçlar doğuracağını göstermesi bakımından şu örneği vermek istiyoruz.

Müfessirler, فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ" şeklindeki Kaf suresi 22. ayetinin tefsirinde siyakı gözardı ederek bazı haberler nakletmektedirler. Tesbit edebildiğimiz kadarı ile onlar, ayetin muhatabı ile ilgili Peygamber, kafir, mümin-

---

ğıyla ilgili şunu ifade etmektedir. "Ayetleri birleştirip tek bir durum tespit etmek yanlıştır. Aynı konuda imiş gibi görünen ayetler bile kendi aralarında başka ve değişik durumları ele alıyor ve onlara açıklık getiriyor ve hükmünü ona göre veriyor." Atay, "*Kur'an'ın Anlaşılmasına Dair İlkeler*", s. 20.

[279] Atay, "*Kur'an'ın Anlaşılmasına Dair İlkeler*", s. 17

[280] Atay, "*Kur'an'ın Anlaşılmasına Dair İlkeler*", s. 19

[281] Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod*, s. 91

[282] Demir, "*Kur'anı Konu, Kavram ve Sure Tefsirine Metodik Bir Yaklaşım*", s. 116

facir ve bütün varlıklar şeklinde dört görüş nakletmektedirler.[283] Bununla birlikte gözlerin keskin olacağı yeri de dünya veya ahiret şeklinde açıklamaktadırlar.[284] Dünyada perdenin kaldırılacağına kani olanlar da kalp gözünün açılması şeklinde ifade etmektedirler. [285]

Müfessirler, Zeyd b. Eslem'den söz konusu ayette muhatabın Peygamber; Salih b. Kisan'dan ayetin siyakına göre kafirler; İbn Abbas'tan ise her iki görüşün aksine hem mümin hem de facir kastedildiğini nakletmektedirler.[286]

Ayetteki muhatabın Peygamber veya iman edenler kabul edilirse, ayetin siyakında geçen "ذَلِكَ مَا كُنْتَ مِنْهُ تَحِيدُ" hükmün anlamı gerçekten müşkil bir durum arz eder. Yani Peygamberin ve müminlerin nasıl bu hakikatten kaçmak istedikleri veya böyle bir düşünceye nasıl sahib oldukları ve bu düşünceye sahip olabilmelerinin mümkünatı açıklanmaya muhtaç bir durumdur.

Sözü buradan daha da ileri götürerek, bu ayetin "Keşf/kalp gözünün açılmasına" delalet ettiğine kani olan müfessirler de vardır. Mesela Mahmut Sami Ramazanoğlu, "Yakin mertebesi"ni anlattığı bir yerde şu ifadeleri kullanmaktadır:

"Büyük arifler demişlerdir ki Vücud hicabında kalmanın zilletinden kurtulan, uhrevî işlerde yakîne ermenin izzetini tadar. Gözlerden hicab kalkıncaya kadar iman eder. Hicab kalktıktan sonra yakîne erer... Hicabların açılmasıyla iman mertebesinden İykan mertebesine ererler. İşte Kur'an hidayeti ile hidayete erip gaybe iman edenler, namazlarını dosdoğru kılanlar, kendilerine verilenlerden infak edenler... Bunlar gerek dünyada, gerekse ahirette dünya işlerinde ahireti, Ahiret işlerinde de dünyayı iç içe ve

---

[283] Taberi, *Camiu'l-beyan*, XXII, 349-351; Maverdi, *Nüket* V, 349; İbnü'l-cevzi, *Zadü'l-mesir*, IV, 161.

[284] İbnü'l-cevzi, *Zadü'l-mesir*, IV, 161.

[285] Maverdi, *Nüket*, V, 349.

[286] Taberi, *Camiu'l-beyan*, XXII, 349; Zemahşeri, *Keşşaf*, IV, 386. Taberi "*İnsanı biz yarattık ve nefsinin ona verdiği vesveseyi biliriz…*" ayetine dayanarak muhatabın hem mümin hem facir kimse olduğu haberini desteklerken, (Taberi, *Camiu'l-beyan*, XXII, 349) Zemahşeri de sevkeden meleklere binaen zikri geçen günün, vaid günü olduğunu söylemektedir. Zemahşeri, *Keşşaf*, IV, 386.

yakînen müşahede ederler. Ahireti dünyadan ayrı ve uzak görmedikleri için ahirete iman mertebesinden iykan mertebesine yükselirler. Allah Teala bu hususta:

فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ*'şimdi senden perdeni kaldırdık. Artık bu gün gözün keskindir' buyurmuştur.*[287]

Görüldüğü gibi bu pasajda, perdenin açılmasını ifade eden ayet, olumlu anlamda değerlendirilip müslümanların yakînlerinin artmasına delil olarak kullanılırken ne yazıkki ayetin bağlamı göz önünde bulundurulmamaktadır.

Söz konusu Kâf suresi 20-24. ayetleri, bir bütün olarak okunduğunda konunun daha iyi anlaşılacağını düşünmekteyiz. Şöyleki Allah bu pasajda "*Nihayet sura üfürülür, işte bu, size va'd edilen azap günüdür. O gün herkes, bir sevk edici ve bir şahidle birlikte getirilir. Şüphesiz ki sen, daha önce bunlardan gaflette idin ve biz, senin gözündeki perdeyi kaldırdık. İşte bu gün görmen çok keskindir. Arkadaşı işte bu, cehenneme atılmaya hazır beklemektedir. Haydi her inatçı nankörü atın cehenneme....der*" buyurmaktadır. Görüldüğü gibi gözü keskin olanların iykanları ve perdeleri açılmakta ancak bunlar, cehenneme atılmaktadırlar.[288] İşte bu bağlamda ayette muhatabın peygamber ve müminlerin oldmadığı görülmektedir. Aynı şekilde ayetin keşfe delalet etmediği de anlaşılmaktadır.

Kaf suresi 22. ayetin tefsiri, siyaka dikkat edilmesi gerektiğini ifade eden bir örnekti. Burada bir de ayetin kendi içindeki bağa dikkat edilmesine işaret eden bir örnek vermek istiyoruz.

Ayetin iç siyakına dikkat edilmesinin belki de en güzel örneği Enam suresi 100. ayetidir. Ayetin mealini: "Onlar, cinleri Allaha eş koşmuşlardır. Hâlbuki Cinleri de Allah yaratmıştır. Buna rağmen onlar, körü körüne tuttular Allah'a oğullar ve kızlar isnad ettiler. Hâşâ O, onların vasıflandırmala-

---

[287] Mahmut Sami Ramazanoğlu, *Bakara suresi tefsiri*, Erkam, İstanbul, 1985, s. 35.

[288] Zaten bunların Tekasür suresinde de cehennemi ayne'l-yakîn olarak görecekleri ifade edilmektedir.

rından yücedir."[289] şeklinde vermek mümkündür.

Bu ayette ifade edilen "ona oğullar ve kızlar isnad eden"lerin kim oldukları, üzerinde durulması gereken bir konudur. Bazı müfessirler, ayetin bağlamını dikkate almadan Hıritisyanların İsa'yı, Yahudilerin de Uzeyr'i Allah'ın oğlu[290] kabul ettiklerini ifade ederek, burada kastedilen kimselerin, Yahudiler ve Hıristiyanlar olduğunu iddia etmişlerdir.291 Oysa ayetin başında, söz konusu kimselerin cinlere taptığı belirtilmektedir. Kur'an'da Yahudilerin ve Hıristiyanların cinlere taptığına dair bir karine yoktur. Dolayısıyla ayette ifade edilen, Allah'a oğullar ve kızlar isnad edenlerin Yahudi ve Hıristiyanların olması mümkün değildir, çünkü onlar, cinlere tapmamışlardır. Bunun karşısında Kur'an'da, mekkeli müşriklerin cinlere taptıklarına dair işaretler vardır.[292] Hatta melekler, müşriklerin cinlere taptıklarını söylemektedirler.[293] Bununla birlikte Kur'an'da müşriklerin, Allah'la cinler arasında bağ kurdukları ifade edilmektedir.[294] Bu bilgilerin yanında İbn Aşur Mekkeli müşriklerin cinlere Allah'ın oğulları dediklerini de nakletmektedir.[295] Dolayısıyla ayette ifade edilen Allah'a oğul ve kızlar isnad edenler, Yahudi ve Hıristiyanlar değil mekkeli müşrikler olması gerekmektedir.

Görüldüğü gibi ayetin iç siyakının göz ardı edilmesi, yanlış anlamaya hatta ayetlerin ifade ettiği anlamın tam zıddı bir manaya ulaşılmasına da sebep olmaktadır. Bunun için ayetin önce kendi bütünlüğünde sonrada ayetler arasındaki bağına dikkat edilmesi gerekmektedir.

---

[289] Ayetin metni şu şekildedir.وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ

[290] Tevbe 9/30

[291] Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn tefsîru'l-mâverdî*, Dâru'l-Kütüni'l-İlmiyye, Beyrut, trs. II, 151; Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 50; Begavî, *Meâlimu't-tenzîl*, III, 173; Kurtubî, *Ahkamu'l-Kur'an*, VII, 54.

[292] Mekkeli Müşriklerin cinlere taptığına delalet eden ayetler için bkz. 6/128, 72/6.

[293]Sebe 34/40-41.

[294] Bkz. 37/158. Müfessirler, söz konusu Saffât suresi 158. ayetini meleklere cin denilebileceğine delil getirmektedirler. Bu diğer bir tartışma konusu olduğu için bu mesele değinmiyoruz.

[295] Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Sahnun, Tunus, 1997, VII, 408.

Konulu tefsir metodunun ilk basamağı olarak kabul edebilen siyak bütünlüğünün ne derece önemli olduğunu bu örnek üzerinde de anlamış oluyoruz.

Burada şunu da ifade etmek gerekir ki, konulu tefsirle ilgili yazılan kitaplarda konulu tefsirin faydası/önemi/tanımı başlığı altında, konulu tefsirin Kur'an'ı doğru anlamaya en müsait bir yöntem olduğu ifade edilirken, ne yazık ki bazı ayetlere parçacı yaklaşımdan dolayı, diğer atomik tefsir metotlardan pek de farklı olmadığı izlenimi oluşmaktadır. Mesela konulu tefsir metodu üzerine bir eser kaleme alan Seyyid Ivaz, kitabında İslam dünyasının geri kalmasının sebebinin din olmadığını ispat etmek adına, ilk indirilen ayeti "oku" olan bir dinin, geri kalmaya sebep olamayacağını ifade etmektedir. Ona göre ilk emri "oku" olan bir dinin müntesiplerinin okumayarak, cahil kalmasının suçu dine atfedilemez. Aynı şekilde içerisinde "hadid/demir suresi" olan bir kitaba iman eden toplumun, sanayisinin toplumsal ve askeri alanda fazla gelişmemesinin sebebi İslamda aranamaz.[296]

Kur'an bütünlüğüne dikkat edilmesi gerektiği ifade edilen kaynaklarda, delil olarak kullanılan ayetlerin, konulu tefsirde takip edilmesi gereken metodlarla tefsir edilmemesi üzerinde düşünül-mesi gereken bir durumdur. Şöyle ki bahse konu olan ayetlerin bağlamları incelendiğinde, ayetlerin, yazarın iddia ettiği konuyla pek de alakası olmadığı görülmektedir.[297] Şöyle ki Alak suresinde okuması emredilen şahıs, kesinlikle Peygamberdir. Peygamberin de herhangi bir okul okumadığı malum olan bir durumdur. Dolayısıyla ayetin indiği dönem ve sure bütünlüğü göz önünde bulundurulduğunda, okunacak şeyin vahiy olduğu aşikardır. Ayrıca iddia sahibinin ileri sürdüğü görüş doğ-

---

[296] Seyyid Ivaz, *et-Tefsir'l-mevdui*, s. 43.

[297] Görebildiğimiz kadarı ile bağlamından koparılarak yorumlanan ayetler bunlarla da sınırlı değildir. Mesela her eğitim- öğretim açılışı haftasında islamın eğitim- öğretime önem verdiğini göstermek adına delil olarak kullanılan "Nun, kaleme ve yazdıklarına andolsun ki…" şeklinde ki Kalem suresi 1. ayet ile "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu…" şeklindeki Zümer suresi 8. ve 9. ayetleri aynı şekilde bağlamından koparılarak gündemdeki mevzuya adapte edilmeye çalışılmaktadır.

ru kabul edilse bile, ayete muhatab olan sahbenin hangi eğitimi aldıkları veya Peygamberin bu konuda sahabeye hangi eğitimi tavsiye ettiği, ayetin bağlamında ortaya konulması gereken bir konudur.[298]

B. Kur'an'ın Bütünlüğüne Dikkat Etme

Kur'an'daki genel ilkelere doğru ulaşmanın yollarından biri de hükümlere bütüncül açıdan bakabilmektir. Bundan dolayı Şatibi, Kur'an'ın temel ilkelerine ulaşabilmek için tümevarım metodunu önermiş ve bu yöntemi geliştirip uygulama alanına koymuştur.[299] Malumdur ki Kur'an bir konuyu genellikle tek bir yerde ve tek bir surede anlatmamaktadır. Bilakis konuyu zaman zaman farklı boyutları ile farklı surelerde ela almaktadır. Bundan dolayı mutlak bir ifade daha sonra takyid edilmekte, mücmel bir ayet diğer bir ayetle beyan edilmekte, amm olan bir husus da başka yerde tahsis edilmektedir. Mesela bir yerde mutlak anlamda kanın haram olduğu ifade edilirken[300] diğer yerde de haram olanın, akıtılmış kan olduğu açıklanmaktadır.[301] Bir yerde fasl günün ne olduğu sorulmakta,[302] diğer yerde ise fasıl gününün herkesin bir araya getirileceği,[303] belirlenmiş bir vakit[304] olan din günü[305] olduğu belirtilmektedir. Bütün bunlar, aslında Kur'an'ın "mübîn" olmasından kaynaklan-

---

[298] İslamın ilme verdiği önem başka bir konudur, Alak suresindeki "oku" emrinin ilme işaret etmesi çok daha başka bir konudur. Şayet oku emrinden üniversite, fen, edebiyat, fizik vs. ilimleri okuma çıkarılacaksa o zaman görebildiğimiz kadarı ile Allah mahşerde de insanlara "oku" diye emredecektir. Şimdi buradan hareketle ahirette de ilim yapılacak fen edebiyat okunacak mı denilecektir. Hal böyleyken ayetlere indiği ortama ve bağlamına göre yaklaşmak durumundayız, değilse ayetlerin muradını günün şartına uygun ve şahsa göre değerlendirmek durumunda kalırız ki bunun adı tahriftir.

[299] Demir, *Konulu Tefsire Giriş*, s. 83.

[300] Bakara 2/173.

[301] Enam 6/145.

[302] Mürselat 77/13-14.

[303] Duhan 44/40.

[304] Nebe 78/17.

[305] Saffat 37/21

maktadır. Bu da Mevdudi'nin de ifade ettiği gibi yeni inşa olan dinin merhale merhale gelişmesinden dolayıdır. Çünkü Kur'an, kendisine uyanları düzenleyip eğitmek, onları teşvik edip cesaretlendirmek, karşı çıkanların iddialarına cevap verip, ahlaki zafiyetleri gözler önüne sermek ve benzeri birçok görevi yerine getirmek için bir konuyu birçok yerde zikretmektedir.[306] Bu anlayış gözden kaçırıldığı takdirde, hedeften uzaklaşılacağı hatta ayetler anlaşılamadığı için Kur'an'da çelişki olduğu zannedilecektir. Bundan dolayı Kur'an'ın bu davet üslubuna dikkat edilmesi gerekmektedir.

Kur'an'ın bu özelliği, Hud suresi 1. ayette şöyle anlatılmaktadır. "*Elif, Lâm, râ, Bu öyle bir Kitab ki, ayetleri sapasağlam ve son derece hikmetli ve edebi bir şkeilde tertip edilmiş olup, gizli açık herşeyden haberda olan ve her işi hikmete dayanan Allah tarafından ayrıntılı olarak açıklanmıştır.*"[307] Görüldüğü gibi ayette, ayetlerin tafsil edildiği ifade edilmektedir. Tefsirlerde "Tafsîl", hem beyan etme hem de fasılalar halinde vahyedilme şeklinde açıklanmaktadır.[308] Bu meyanda Allah, insanların problemlerinin halledilmesi[309]ve karanlıklardan aydınlığa çıkarılması[310] için Kur'an'ın parça parça indirildiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla Kur'an'ı doğru anlamak için bu parçaların birleştirilerek bir bütünlük içerisinde değerlendirilmesi gerekmektedir.[311] Kur'an'a bu perspektiften yaklaşıldığı takdirde meselenin daha doğru anlaşılacağı, yoksa ayetlerin yanlış anlaşılıp yanlış sonuçlara varılacağı kanaatindeyiz. Örnek olarak, toplumda sıklıkla karşılaştığımız özellikle de cami kürsülerinde dillendirilen,

---

306 Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, (trc. Kurul), İnsan, 1991, I, 24-25.

307 Hûd 11/1. الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ

308 Zemahşeri, *Keşşâf*, II, 358; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, IV, 74; Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, III, 9. Razi, ayette zikredilen "Tafsîl" ifadesini dört şekilde açıklarken üçüncü maddede, bu ifadenin fasılalar halinde indirilme anlamında olduğuna dair Hz. Musa'ya verilen dokuz mucize için "آيَاتٍ مُفَصَّلَاتٍ" (Araf 7/133) ibaresini delil olarak zikretmektedir. Razi, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XVII, 143.

309 Bakara 2/215.

310 İbrahim 14/1.

311 Kur'an'ın müteşabih olmasını da bu çerçevede değerlendirmekte fayda vardır.

ekranlarda gündeme getirilen, Allah'ın bütün günahları affetmesi konusuna değinmek istiyoruz.

Kur'an'da Allah'ın merhameti, günahları affetmesi, bağışlaması meselesi çeşitli surelerde farklı şekillerde ifade edilmektedir. Bize göre konunun dikkatli bir şekilde tasnif edilmesi gerekmektedir. Yani konu, mutlak-takyid veya umum-tahsis çerçevesinde incelenmesi gerekmektedir.

Nitekim bir ayette Allah'ın bütün günahları affedeceği belirtilmektedir.[312] Söz konusu ayetten tevbe etme şartı olmaksızın mutlak bir şekilde günahların bağışlanacağı anlaşılmaktadır. Fakat sadece bu ayetten hareket edildiğinde erken verilen bir hüküm karşımıza çıkmaktadır. Bundan dolayı konuyla ilgili diğer ayetlerin de göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Çünkü bir yerde Allah'ın, bütün günahları bağışlayacağı ifade edilirken diğer ayetlerde onun dilediğini bağışlayacağı, dilediğine ise azab edeceği belirtilmektedir.[313] Hatta konu burada da kalmayıp şirkin haricindeki günahların da affedileceği haber verilmektedir.[314] Dolayısıyla konuyla ilgili tüm ayetler, gözden geçirilip değerlendirilmediğinde bu durumda sanki ayetler arasında bir çelişki olduğu düşünülebilirr. İşte bu ve benzeri nedenlerden ötürü, ayetler bir araya getirilerek bütünlüğün oluşturulması gerekmektedir.

Buraya kadar ayetlerdeki konuları özetleyecek olursak, Allah'ın bütün günahları bağışlaması; dilediğini bağışlayıp dilediğine azap etmesi ve şirk dışında tüm günahları bağışlaması gibi üç yaklaşımın olduğu görülmektedir. Burada Allah'ın dilediğini bağışlaması veya azap etmesi sanki rastgele yapılacak bir eylem gibi anlaşılmaktadır. Fakat Allah'ın bu şekilde bir uygulamadan müstağni olduğu herkesin malumudur. Bununla birlikte elbette Allah dilediğini

[312] Zümer 39/53. إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا

[313] Ankebut 29/21. "يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَيَرْحَمُ مَنْ يَشَاءُ"

[314] Nisa 4/48. "إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ"

yapandır[315] ve yaptığından da hesaba çekilmeyendir[316] ancak Allah'ın da hikmetsiz ve sebepsiz bir şey yapmayacağı ehlince malum olan bir durumdur. O zaman ayetlerde ifade edilen dilemenin ne manaya geldiğini ortaya koymak gerekmektedir. Dolayısıyla konunun daha doğru anlaşılabilmesi için ilgili diğer ayetlere bakılması zorunludur. Konuya bu çerçeveden bakıldığında, Allah'ın büyük günahlardan kaçınıldığı takdirde küçük günahları bağışlayacağı bildirilmek-tedir.[317] Büyük günahların ise ancak tevbe edildiği takdirde kabul edileceği ifade edilmektedir.[318] Ayrıca Allah'ın merhametinin herşeyi kuşattığı belirtilirken; bu merhametin ancak müttakileri kapsayacağı bildirilmektedir.[319] Bunun yanında şeytanın Allah'ın merhametiyle iman edenleri kandırmaması gerektiği de hatırlatılmaktadır.[320]

Sonuçta büyük günahlardan kaçınıldığı takdirde küçük günahların bağışlanacağı, bunun yanında büyük günahlardan tevbe edilmediği müdettçe affedilmeyeceği anlaşılmış olmaktadır.

Sonuç olarak ayetlerin bağlamlarının ve konu bütünlüğünün gözardı edilmesinin, kişiyi yanlış anlamaya sevk edeceği veya konu hakkında erken hüküm verilmesine sebep olacağı anlaşılmış olmaktadır.

Burada şunu da ifade edelim ki bir konuyu veya kelimeyi Kur'an'ın bütünlüğünde değerlendirirken, bütünlüğe dikkat etme adı altında yapılan irtibatların da yerli yerinde olması gerekmektedir. Yani bir yerde anlatılan konu veya kelime açıklarken diğer yerlerde zikredilen ayetlerin bağlamına ve kul-

---

315 Buruc 85/16. "فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ"

316 Enbiya 21/23. "لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ"

317 Nisa 4/31. "إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ"; Necm 53/32. "الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ"

318 Nisa 4/17-18. "إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا"

319 Araf 7/156. "قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ"

320 Görebildiğimiz kadarı ile bu uyarı Kur'an'da Lokman 31/ 33, Fatır 35/5, Hadid 57/14 şeklinde üç yerde zikredilmektedir.

lanımına da dikkat edilmesi gerekmektedir. Değilse burada da farklı sonuçlara ulaşma, yanlışa düşülme tehlikesi vardır.

Şöyleki özellikle bir kelime tahlil ederken kelimenin geçtiği yerlerdeki anlamına da dikkat edilmesi gerekmektedir. Malumdur ki Kur'an'da vücuh ve nezair vardır. Dolayısıyla kelimelerin bağlamına göre anlam kazandığı hatta tezat anlama geldiği de bilenen bir durumdur.[321] Bunun için bir kelimeyi tahlil ederken elbette Kur'an'daki diğer geçtiği yerlere de bakılması gerekmektedir. Burada kelimenin geçtiği her yerde o kelimenin hangi anlamda kullanıldığı bağlamıyla değerlendirilmelidir yoksa çok fahiş hatalara düşülebileceği uzak bir ihtimal değildir.

C. Kur'an'ın Uslubu

Kur'an, Peygamber'e yirmi üç yıl boyunca peyder pey şifahi olarak olaylara göre bazen kısa, bazen tek ayet, bazen de surenin tamamı bir bütün olarak indirilmiştir. Konuya bu çerçeveden yaklaşıldığında ayetlerin veya surelerin, hayatta meydana gelen olumlu veya olumsuz olaylara yön vermek için indirildiği görülmektedir. Nitekim sureler, Mekki ve Medeni açıdan değerlendirildiğinde, Mekki surelerde özellikle sünnetullah, adetullah ve kelimetullah şeklinde üç konunun sürekli işlendiği görülür. Bu tasnifin tevhid, nübüvvet ve mead şeklinde de yapılması mümkündür. Allah, Mekki surelerde bu üç yasanın net bir şekilde anlaşılması için her surede bu konulara çeşitli şekillerde temas etmektedir. Mesela Allah'ın birliği meselesine bakıldığında bu konu bazen "Allah'tan başka ilah yoktur, O, bir çocuk edinmemiştir, O'nun mül-

[321] Bu durumun en güzel örneklerinden biri "إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا" şeklinde taha suresi 15. Ayette geçen "أُخْفِيهَا" ibaresidir. Bu ibare hem gizleme hem de açığa çıkarma manasına gelmektedir. Kelimeye yüklenen anlama göre ayetin manası değişecektir. Zaten meallerde genellikle gizlenme şeklinde tercüme edilse de tefsirlere bakıldığında ibarenin bu iki manaya da hamledilebileceği nakledildmektedir. Taberi, *Camiu'l-beyan*, XVIII, 286; Maturidi, *Te'vilat*, VII, 273-274; Zemahşeri *Keşşaf*, III, 56.

künde ortağı yoktur"[322] tarzında doğrudan bir hakikatin anlatımı şeklinde izah edilirken, bazen kevniyyattaki "Güneş- ay, gece- gündüz, gökten indirilen su, yerden çıkarılan bitki"nin Allah'ın ayetlerinden bazıları olarak dikkatlere sunulmaktadır.[323] Bunun yanında bazen Allah'ın varlığı ve birliğine delalet eden mevcudattaki bazı şeylere yemin edilerek de söz konusu hakikate vurgu yapılmaktadır.[324] Konunun bazen soru cevap şekilde,[325] bazen inkari soru kipinde anlatıldığı görülmektedir.[326] Bazen bu gerçeğe "İnsan neden yaratıldığına baksın"[327] şeklinde insanın yaratılışıyla, bazen de "İnsan, şu devenin nasıl yaratıldığını görmez mi"[328] formunda insanın etrafında duran varlıklara dikkat çekerek farkındalık oluşturulmaktadır. Yani Allah'ın birliği meselesi bazen delillerle açıklanırken bazen de inkari sorularla daha çarpıcı bir şekilde ortaya konulmaktadır. Hatta bazen acziyet metoduna gidilerek Allah'ın yaratması ifade edildikten sonra Allah'ın dışındaki ilahların ne yapabildiği/yaratabildiği sorulmaktadır.[329] Tabii burada şunu da ifade edelim ki, kevniyat ayetlerinin Kur'an'ın hakk olduğu ortaya çıksın diye anlatıldığı ifade edilmektedir. [330]

Dolayısıyla ister imani bir konuda olsun isterse ibadet veya ukubatla ilgili konularda olsun Kur'an'ın bu anlatma uslübunun göz ardı edilmemesi gerektiği kanatini taşımaktayız. Burada şunuda ifade edelim ki Kur'an, özellikle insanları kulluğa davet etmeyi hedeflediğinden kulluğa sevkedecek yaklaşımlarda bulunmaktadır. Bunun için anlatılan her ne ise bütün detayları ile değil imani hakikatler noktasında yapılan vurguyla yetinilir. Mesela Allah, Mu-

---

[322] Enam 6/101, İsra 17/111.
[323] Bakara 1/164, Rad 13/3-4, Nahal 16/11-14, Rum 30/20-26.
[324] Saffat 37/1-5, Zariyat 51/1-5, Hakka 69/38-39,
[325] Müminun 84-89, Ankebut 61, 63.
[326] Neml 27/60-64.
[327] Tarık 86/5-8.
[328] Gaşiye 88/17.
[329] Vakıa 56/62-73, Lokman 31/10-11.
[330] Fussilet 41/53.

sa'nın (a.s.) kıssasında sihirbazların iman etme sahnesini anlatırken, Firavun'un iman eden sihirbazlara yapacağı işkenceden "Onların ellerini ve ayaklarını keseceğin"den bahsetmektedir. Bunun karşısında Firavun'un ahdettiği bu cezayı uygulayıp uygulamadığını haber vermemektedir. Allah'ın bunu haber vermemesine dayanarak Firavun'un sihirbazları cezalandırmadığı sonucu çıkarılmamalıdır. Aynı şekilde İbrahim'in (as.) evladını kurban ettiğini gördüğü rüyanın anlatıldığı bölümde de benzer bir durum söz konusudur. Allah, bu sahnede İbrahim'in evladını yan üzere yatırdığını haber verir, ancak bıçağın evlada çalındığından söz etmez ama neticede İbrahim'in (a.s.) gördüğü rüyayı tasdik ettiği, bundan dolayı da fidye olarak bir koçun kurban edildiğinden bahseder. Buradan hareketle İbrahim'in (a.s.) evladını kurban etmediği sonucuna gidilmemelidir. İbrahimin putları kırması üzerine mancınığa bindirilmesinin anlatılıp ateşe atıldığının haber verilmemesinde de benzer bir durum söz konusudur.

Bütün bunlardan sonra Kur'an'ın anlatım uslubunun bir iki örnekle ifade edilmesinin mümkün olmadığı da malum bir konudur. Bu hususun başlı başına bir çalışma konusu olduğu kanatini taşımaktayız. Ancak burada bu başlığı koymadaki amacımız konunun bir tarafından tutulması ve bu hususun dikkatlere arzedilmesinin gerekliliğine olan inancımızdır.

D. Teşride Tedricilik

Şeriat; Peygamberin ve zamanın değişmesiyle farklılaşabilen akideyi koruyan ve teyid eden ameli hükümler olarak tanımlanmaktadır.[331] Bu manada Allah, her ümmete bir ibadet şekli ve şeriat verdiğini ifade etmektedir[332]. Her Peygambere şeriat vermekle birlikte daha sonra gelen Peygamberin bir önceki Peygamberi tasdik ettiği ancak onun şeriatini neshedebileceği de vurgulan-

---

[331] Hicazi, *el-Vahdetu'l-mevduiyye*, s. 256.
[332] Maide 5/48.

maktadır.[333]

Kur'an'ın hüküm koymadaki metodunu incelediğimizde öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki, Mekkeli müşrikler Kur'an'ın tek celsede indirilmesi gerektiğini iddia etmişlerdir. Bunun karşısında Allah, Peygamberin kalbini tespit etmek için Kur'an'ı peyder peyder indirdiğini beyan etmektedir.[334] Ayrıca Peygamber kıssalarının ayrı ayrı anlatılmasında da benzer bir gerekçe ifade edilmektedir.[335] Allah Kur'an'ı şifahen ve problemlere çözüm olması için indirdiğinden bu süreci yirmi üç yıla yaymıştır. İşte bu gerekçeyi Allah, وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا şeklinde ifade etmektedir[336]. Ayette Kur'an'ı Peygamberin insanlara dura dura, bölüm bölüm okuması için parça parça indirdiği belirtilmektedir. Bize göre bu ayet sanki Kur'an'ın teşride metodunu ifade etmektedir. Şöyleki müfessirler, ayetin bazı kıraat imamları tarafından hükmetme, açıklama, tafsil etme anlamında فَرَقْنَاهُ şeklinde tahfifli; bölüm bölüm bir parçadan sonra diğeri manasında فَرَّقْنَاهُ şeklinde şeddeli okudukları, bunun da iki üç gün değil yirmi üç yıl sürdüğünü nakletmişlerdir.[337]

Burada görüldüğü gibi Kur'an'ın nüzulünde zamana yayılmacı bir uslup benimsenmiş olup muhtemelen karşılaşılan sorunlara endeksli müşriklerin ortaya koydukları itirazlara cevap olması için bu şekilde bir metot uygulanmıştır. Burada teşride tedricilikten ziyade davet metodundaki aşamayı görmekteyiz. Yani sosyal doku, Mekke'de şirk içerisinde olanlardan sadır olacak sorunlara çözüm ve onların itirazlarına karşılık verme şeklinde gözükmektedir. Bu

---

333 Ali İmran 3/50, 81.
334 Furkan 25/32.
335 Hud 11/120.
336 İsra 17/106.
337 Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2003, II, 276; Taberi, *Camiu'l-beyan fi te'vli'l-Kur'an*, (Thk. Ahmed Mahmud Şakir), Müessesetü'r-risale, XVII, 573; Zemehşari, *el-Keşşaf an hakakiki't-tenzil ve uyuni'l-ekavîl, fi vücuhi't-te'vîl*, Daru İhyau't-türasi'l-arabi, Beyrut, II, 653.

durum Hz. Aişe'den gelen bir rivayetle de desteklenmektedir. Hz. Aişe Kur'an'da, önce, içerisinde cennet ve cehennemin anlatıldığı mufassal surelerin indiğini, insanların bunları kabul edip içselleştirdiklerinde ise helaller ve haramların indirildiğini ifade etmektedir. Şayet ilk önce "içki içmeyin, zina yapmayın" türü ayetler inmiş olsaydı bu ayetlere hiç kimsenin iman etmeyeceğini belirtmektedir. İşte bu rivayet, İslam'da tediriciliğin nasıl olduğunu açıklamaktadır. Bu da bize göre İslam'da tedriciliğin teşride değil, davette olduğunu göstermektedir. Değilse hükümlerde görebildiğimiz kadarı ile böyle bir tedricilikten söz etmek mümkün değildir. Bu meyanda Seyyid Kutup, Mekki surelerde on üç yıl boyunca akide sorununa temas edildiğini, akidenin yerleştirilmesi için uğraşıldığını ve bu zamanda Müslüman toplum için şeriat ve nizam hususuna geçilmediğini ifade etmektedir.[338] Aynı şekilde Peygamberin davetinde de bu hakikatin görüldüğü ifade edilmektedir. Yani Mekke'nin çevresinde Fars ve Rum gibi ortak düşman varken, toplum içinde adalet kaybolmuş, servet dağıtımında dengesizlik, riba gibi zulüm varken, toplum katmanlara ayrılmış, insanlar sömürülüyorken, fuhuş alabildiğine yayılmış, zina ve içkinin önünde hiçbir engelleme yokken Allah, Peygamberine bunlara mani olmasını değil veya bunların yanlışlığını anlatmasını değil, insalara akideyi, rububiyeti ve uluhiyeti anlatması gerektiğini emrettiği ifade edilmektedir.[339] İşte bu yaklaşım da yukarıda naklettiğimiz Hz. Aişe rivayeti ile de örtüşmektedir. Dolayısıyla tedriciliğin, teşriden ziyade davet metodunda olduğu anlaşılmaktadır.

1. Riba

Bu bağlamda İslam'da tedricilik denilince ilk akla gelen veya usul kitaplarında örnek olarak verilen riba ve içki örnekleri üzerinde durulmasının faydalı olacağını düşünmekteyiz.

---

[338] Kutup, *Fi Zilal*, II, 1005.
[339] Kutup, *Fi Zilal*, II, 1006

Konuya dair Şatıbi, Muvafakat'ında şeri' hükümlerdeki maksadın en nihayetinde kulların korunması olduğunu, hükümlerdeki maksadın da zaruriyyat, haciyyat ve tahsiniyyat şeklinde üç gruba ayırıldığını ifade etmektedir. Şatibi, zaruriyyat hükümlerinde kulların din ve dünyalarını korumaya yönelik hususların gözetildiğini belirterek bu bağlamda insanların din, can, akıl, ırz ve mal emniyetinin sağlanmasının hedeflendiğini belirtikten sonra mal emniyeti için ribanın, akıl emniyeti için içkinin yasaklandığını ifade etmektedir.[340] Bundan sonra ise riba ve içkinin kaç aşamada nasıl haram kılındığı tafsilatlı olarak anlatmaktadır.[341] Konulu tefsirle ilgili kaleme alınan çalışmalarında, konulu tefsirin öneminin/faydasının anlatıldığı yerlerde teşride tedriciliğin daha net anlaşılmasına için nerdeyse konunun detaylandırıldığı her yerde faiz ve içki örneğine özel başlıklar açıldığı görülmektedir.[342]

Riba'nın tedrici olarak yasaklandığını düşünen alimler, doğal olarak ribanın bir defada haram kılınmadığını iddia etmişlerdir. Hatta öyle ki doktorun hastaya ilacı yavaş yavaş vermesi gibi insanların reddedemeyeceği bir şekilde ribanın yasaklandığı ifade edilmiştir.[343] Bu duruma delil olarak da yukarıda zikrettiğimiz Hz. Aişe'den nakledilen rivayet zikredilmektedir.[344] Bu anlayış

---

340 Şatıbi, *Mufavakat*, II, 17, 20; Hicazi, *el-Vahdetü'l-mevduiyye*, s. 259.

341 İçkinin haram kılınması Hicazi, *el-Vahdetü'l-mevduiyye*, s. 261-270, Riba'nın haram kılınması Hicazi, *el-Vahdetü'l-mevduiyye*, s. 270-79.

342 Mesela Yusuf Kasım, konulu tefsirle ilgili teorik bilgileri verdikten sonra, riba konusuna değinmektedir. Tabii burada ilginç bir durum söz konusu ki yazar, konulu tefsir yapılırken dikkat edilmesi gereken hususları: "konunun tespiti, konuya başlık bulunması, konunun hedefinin tesbit edilmesi, amaçtan sapmama" şeklinde sayarken, ne yazık ki müellifin riba konusunu değerlendirirken koymuş olduğu kurallara kendisi uymamaktadır. Şöyle ki yazar, riba başlığı adı altında öncelikle ribanın ne olduğuna dair kelime ve ıstılahi anlamları verdikten sonra riba ile ilgili rivayetleri verir ve hangi kalemde nasıl riba olacağına dair bir sonuca varır. Sanki varılan bu sonuca delil bulma gayesi ile Kur'andaki riba konusuna geçer, dolayısıyla bu çalışma bize göre konulu tefsirden ziyade İslam'da Riba şeklinde bir konu çalışması izlenimi vermektedir. Bkz.Yusuf el-Kasım, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 42-46.

343 Yusuf el-Kasım, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 46.

344 Yusuf el-Kasım, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 46.

sahiplerine göre Kur'an'da riba dört aşamada yasaklanmıştır.[345]

1- Riba ile ilgili ilk hüküm, Mekki bir sure olan Rum suresi 39. ayette "İnsanların malları içinde artsın diye riba ile her ne verirseniz Allah katında artmaz…" şeklinde geçmektedir. Tediriciliğe inanan alimler, bu ayette Allah'ın, malın artması için alınan ribanın malı arttırmayacağını; fakat zekat/sadakanın malı arttıracağını ifade ettiğini belirtmektedirler. Bunun karşısında bu ayette ribanın haramlığına dair bir hükmün olmadığını iddia etmektedirler.

2- Nisa suresi 161. ayetinde "Yahudilere yaptıkları günahlardan, Allah'ın yolundan saptırmalarından, nehyedildikleri halde riba almalarından ve insanların mallarını haksız yere yemelerinden dolayı kendilerine helal kılınan tayyibatı haram kıldık" şeklinde belirtilen hükmün ikinci aşama olduğu belirtilmektedir.

Burada bütün dinlerde ribanın yasaklandığına dair bir uyarı olduğu, ayette ribanın haramlığına işaret edildiği, geçmiş şeriatlerde riba yasaklanmış olduğu ancak hali hazırda ribanın bu ayetle yasaklanmadığı iddia edilmektedir.[346]

3- "Ey iman edenler, ribayı kat kat almayın…" şeklindeki Ali İmran suresi 130. ayetin üçüncü aşama olduğu belirtilmektedir. Burada özellikle cahiliyede uygulanan, borçlunun vadesinde, borcunu ödeyememesinden dolayı meblağın arttırılması şeklinde uygulanan ribanın anlatıldığı, bu yüzden de ayette "ribayı katkat almayın" şeklinde ifade edildiği belirtilmektedir.[347]

4- Bakara suresi 275. ayette ise "Riba alanlar şeytan çarpmış gibi kalkarlar…" şeklinde nihai noktanın konulduğu ifade edilmektedir.

---

[345] Riba, nesie ve fazl ribası şeklinde ikiye ayırıldıktan sonra, nesie için veriseye satış ve sonra ücrette arttırma şeklinde özetleyecğimiz bir tanım yapılırken; fazl ribası ise altına mukabil altın, gümüşe mukabil gümüş, buğdaya mukabil buğday, arpaya mukabil arpa ve tuza mukabil tuzda artış şeklinde açıklanmaktadır. Hicazi, *el-Vahdetü'l-mevduiyye*, s. 272.

[346] Yusuf el-Kasım, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 46-7.

[347] Fermavi, *Bidaye*, 73; Yusuf el-Kasım, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 49-50.

Ali imran suresindeki ayette sadece fahiş arttırmayı ifade eden ribanın yasaklandığı, bu ayette ise az çok bütün faiz çeşitlerinin haram kılındığı iddia etmektedirler.[348]

Her ne kadar kaynaklarda ribanın bu şekilde tedricen haram kılındığı ifade edilse de tefsirlere bakıldığında durumun bu şeklide olmadığı anlaşılmaktadır. Şöyle ki ribanın yasaklanmasının ilk aşaması olarak iddia edilen Rum suresi 39. ayetinin tefsirinde bazı müfessirler, burada zikredilen ribanın, "وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ"[349] ibaresinde olduğu gibi arttırma, fazlalaştırma manasında kullanıldığını belirtmektedirler. Bu manada ayette kastedilen riba, ıstılahi anlamından çok farklı, "kaz gelecek yerden tavuk esirgenmez" deyiminde olduğu gibi karşılığında daha büyük menfaat elde etmek için diğerine verilen hediye olarak tefsir edilmektedir.[350] Hatta bu ayetin açıklamasında biri, haram olan alışverişteki riba; diğeri yapılmasında bir beis görülmeyen, bir kişinin daha fazlasını bekleyerek diğerine hediye vermesi şeklinde iki çeşit ribadan bahsedilmektedir.[351]

Dolayısıyla Rum suresi 39. ayeti, ribanın haram kılınmasına dair bir aşamadan ziyade, farklı bir durumu ifade etmektedir. Ayrıca ayette belirtilen ribanın, alış verişteki riba olduğu farzedilse bile, bu ayette bir aşamadan söz etmek mümkün değildir. Çünkü ayette, bu alınan ribanın Allah katında artmayacağı ifade edilmektedir. Konuya bu açıdan yaklaşan İmam Maturidi, "فَلَا يَرْبُو عِنْدَ اللَّهِ" ibaresinin "فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ" ayeti gibi anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Yani ona göre kar edilmeyen ticarette iflas olacağı gibi Allah katında artmayan amelde de bir zarar vardır. Bu zararın da "يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا" ayetin de "Allah, o artışı silmiştir" şeklinde temsil edildiğini ifade etmektedir. İmam

348 Fermavi, *Bidaye*, s. 73; Yusuf el-Kasım, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 49-50, Hicazi, *el-Vahdetü'l-mevduiyye*, s. 272: Ateşi, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, II, 109.

349 Bakara 2/276.

350 Taber, *Camiu'l-beyan*, XX, 104-105; Kurtubi, *Ahkam*, XIV, 36; Alusi, *Ruhu'l-meani*, XXI, 45.

351 Maturidi, *Te'vilatu ehli's-sünne*, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2005, VIII, 280; Kurtubi, *Ahkam*, XIV, 36; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azim*, VI, 318.

Maturidi'ye göre te'vil ehli bu ayeti, karşılığında daha büyük mükafaat bekleyerek verilen hediye şeklinde te'vil etmeselerdi, ayetin akitlerde yapılan maruf olan ribaya hamledilebilirdi.[352] Bu meyanda tefsirlerde ayette zikredilen ribanın, Allah'ın haram kıldığı, maruf riba olduğu ve ayetin Sakiflilerin uyguladıkları riba hakkında indiği nakledilmektedir.[353]

Görüldüğü gibi ayet, her iki anlamda da ribanın tedrici olarak yasaklanmasının ilk aşaması olmamaktadır. Dolayısıyla riba, üç aşamada değil, Ali İmran, Nisa ve Bakara surelerinde ayrı ayrı haram kılınmıştır. Ancak Allah muhtemelen te'kit olsun diye farklı üslupla bu yasağı tekrar etmiştir.[354]

Burada konulu tefsir açısından son derece problemli bir yaklaşım segilenen Ali imran suresi 130. ayet üzerinde de durmak istiyoruz. Konulu tefsire dair metodik bilgilerin verildiği çalışmalarda, uyulması gereken kurallar başlığı altında, konunun detaylı bir şekilde araştırılması, sebebi nüzulün ve indiği ortamın göz önünde bulundurulması, belaği hususlara dikkat edilmesi, ayetin siyakının göz önünde bulundurularak mezhebi bağlılıktan ve ön kabulden uzak, objektif bir şekilde değerlendirilmesi gerektiği ifade edilmektedir. Yani bir tarafta Kur'an'ın doğru anlaşılabilmesi için evrensel ilkeler konmaya çalışılırken, diğer tarafta "kat kat riba alma" ibaresine her türlü ribanın değil, sadece fahiş arttırımı ihtiva eden ribanın dahil olduğu iddia edilerek[355] konuya çok

---

352 Maturidi, *Tev'ilat*, VIII, 280-281.

353 Kurtubi, *Ahkam*, XIV, 37; Alusi, *Ruhu'l-meani*, XXI, 45.

354 Kur'an'da bu tür tekrar eden yasaklar sadece riba'da değil başka konularda da uygulanmaktadır. Mesela Peygamber a.s. Abese suresinde davette kimseye sırtını dönmemesi gerektiği hususunda uyarılırken, Enam suresi 52. ayette müşriklerin, yanına gelip kendisini dinlemeleri için fakir müslümanları yanından kovması şartını Peygamberin reddetmesi gerektiği belirtilmektedir. Hatta onun tam tersine fakir Müslümanlardan gözünü bile çevirmemesi gerektiği Kehf suresi 28. ayette emredilmektedir. Görüldüğü gibi Hz. Peygamber a.s. bir konu hususunda üç farklı yerde ve şekilde uyarılmaktadır. Benzer durum Müslümanların müşriklerin mallarına göz dikmemesi gerektiği hususunda dagörülmektedir. Allah, müslümanları müşrilerin refah içinde olmalarına imrenmemleri gerektiğiyle ilgili olarak Hicr suresi 15/88, Taha suresi 20/131, Kasas suresi 28/76-82, Zuhruf suresi 43/33-35, Ali İmran suresi 3/196, Tevbe suresi 9/55 ayetlerinde uyarmaktadır.

355 Fermavi, *Bidaye*, s. 73; Yusuf el-Kasım, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 49-50, Hicazi, *el-Vahdetü'l-*

yüzeysel ve lafzi yaklaşılması, zikredilen kaidelerin pratiğe geçirilmediğini göstermektedir. Bu da esere ve iddia edilen kurallara şüpheyle bakılmasına sebep olmaktadır.

Ayete dikkatli baktığımızda aslında Allah'ın ribayı yasakladığını görmekteyiz. Bu çerçevede, cahiliyyede alınan riba, bir kimsenin diğerinden borç alıp zamanında ödeyemediğinde borcun ertelenip meblağın yükseltilmesi şeklinde açıklandıktan sonra "Ey iman edenler, ribayı kat kat yemeyin" ayetinde, Müslümanların, cahiliyyede uyguladıkları bu ribayı terketmeleri gerektiği ifade edilmektedir. [356] Hal böyle olunca söz konusu bu ayette ribanın azı da çoğu da haram kılınmış olmaktadır. Ancak ne yazık ki bazı müfessirler, faizin tedricen haram kılındığını ispat etme adına "kat kat yeme" ibaresinin az oranda alınan ribayı yasaklamadığına bilakis sadece kat kat alınan ribayı haram kıldığına delalet ettiğini iddia etmektedirler.[357] Ancak bunun karşısında "أَضْعافاً" ibaresinin "مُضاعَفَةً" şeklinde tekit edilmesinin ribanın çok büyük bir fuhşiyat olduğunun ifadesi şeklinde açıklanmaktadır.[358] Bu durumda "أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً" bir halin takyidini değil bir fiilin şenaatini açıklamaktadır.[359] Ayrıca "Zikri cüz küllü murad" veya "Bir ifadeyle bir şeyin haram kılınması, zikredilmeyen diğer şeylerin helal kılındığı anlamına gelmez" kuralları fahvasınca, ayette kat kat alınan ribanın haram kılınmasının, onun dışında açık bir şekilde ifade edilmeyen az oranda faizin helal kılındığı anlamına gelmeyeceği, bu ayetin

mevduiyye, s. 272.

[356] Taberi, *Tefsir*, VII, 204. Taberi, *Tefsir*, VII, 204; Maturidi, *Te'vilat*, II, 476; Maverdi, *Nüket*, I, 423; Razi, *Mefatih*, IX, 362.

[357] Ateş, *Tefsir*, II, 109.

[358] Kurtubi, *Ahkam*, IV, 202.

[359] İbn Aşur, *Tahrir*, IV, 86. Benzer bir durum Bakara suresi 41. ayette de "وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا" şeklinde görülmektedir. Ayette zikredilen "az bir paha" ibaresine binaen ayetlerin çok pahaya satılabileceğine hükmetme ne kadar makul ise "أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً" ifadesine dayanarak sadece ribanın kat kat alınmasının haram kılındığını iddia etmenin de ancak o kadar makul olduğunu düşünmekteyiz.

faizin her şeklini haram kılındığına hükmettiği beyan edilmektedir.[360]

Sonuç olarak Kur'an'da riba, tedricen haram kılınmamıştır. Rum suresi de dahil olmak üzere geçtiği hiçbir yerde riba helal değildir. Ayetler kendi içerisinde değerlendirildiğinde hepsi haddi zatında ribanın haramlığına hükmetmektedir. Ancak tedricen haram kılındığını ispat etme adına tevilde zorlamalara gidildiğini düşünmekteyiz.

2. Hamr/İçki

Teşride tedricilik konusuyla ilgili verilen örneklerden biri de hamr/içkinin yasaklanmasıdır. Konuya bu açıdan bakıldığında hamr/içkinin yasaklanması, tedricilikle özdeşleşen bir örnek olarak karşımızda durmaktadır.

Kaynaklarda içkinin faiz gibi dört aşamada haram kılındığı ifade edilmektedir. 1- Buna göre Hamr/içki ilk olarak "Hurma ve üzümden içki ve güzel rızık elde etmektesiniz…" şeklindeki Nahl suresi 67. ayetle yasaklanmaya başlanmıştır.

2- İkinci aşama "Sana içki ve kumardan soruyorlar, deki bu ikisinde hem büyük günah hem de insanlar için fayda vardır. Fakat günahları faydasından büyüktür…" şeklindeki Bakara suresi 219. ayetidir.

3- Üçüncü aşama olarak "Ey İman edenler, sizler sarhoş olduğunuz halde ne söylediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın" şeklindeki Nisa suresi 43. ayet zikredilmektedir.

4- Son olarak da "İçki, kumar, dikili taşlar ve fal okları şeytanın pis işlerindendir, onu bırakın ki belki kurtuluşa erersiniz." şeklindeki Maide suresi

---

[360] Maturidi, *Te'vilat*, II, 477; Cessas, *Ahkamu'l-Kur'an*, Daru'l-fikr, Beyrut, 1414, II, 55; Zuhayli, *Tefsiru'l-münir*, Daru'l-fikr, Suriye, 1991, III-IV, 84..

90. ayetinin geldiği beyan edilmektedir.[361]

Bu düşünceye sahip olanlara göre içki, belirtildiği gibi dört aşamada haram kılınmıştır. Razi, Kaffal'a dayanarak içkinin bu şekilde tedricen haram kılınmasının hikmetini, müşriklerin içkiye çok bağlı olmalarına bağlamaktadır. Çünkü ona göre Araplar, içkiye çok düşkün olduğu için bunun bir anda haram kılınması insanlara çok ağır gelebilir ve onlar inkara düşübilirlerdi. Bunun için içki bu şekilde tedricen haram kılınmıştır.[362]

Her ne kadar kaynaklarda hamrın, tedricen haram kılındığı iddia edilse de tefsirlere bakıldığında Nahl suresi 67. ayette geçen "sekr"le ilgili dört farklı yaklaşım sergilenmektedir. Öncelikle "sekr"i, içki/sarhoşluk veren şey olarak anlayanlar, içkinin tedricen haram kılındığını iddia etmektedirler. Bu manada sekrin, haram; rızk-ı hasen'in ise helal olan şeylere delalet ettiği belirtilmektedir.[363] Bu düşüncenin karşısında ayetin sonunda geçen "akleden bir kavim için delillerin olduğu" ibaresine istinaden "sekr"in içki değil, "nebiz" olduğunu iddia edenler de vardır.[364] Zira sekr, habeşcede sirke anlamında kullanılmaktadır.[365] Müfessirler, sekrin, hamr ve haram kılınan şeyler olduğuna dair rivayetleri naklettikten sonra, sekrin yenilen yiyecek ve içilmesi helal olan bütün içecekler olduğuna dair rivayetleri de zikretmektedirler.[366] Konuyla ilgili Şa'bi, sekrin nebiz, rızkı hasenin ise yenilen hurma olduğunu söylemek-

---

361 Taberi, *Camiu'l-beyan*, XVII, 241; Beğavi, *Mealimu't-tenzil*, I, 220; Razi, *Mefatihu'l-gayb*, VI, 395-6.

362 Razi, *Mefatihu'l-gayb*, VI, 396.

363 Taberi, *Tefsir*, XVII, 241-45.

364 Razi, *Metafihu'l-gayb*, XX, 235; Ateş, *Tefsir*, V, 122. Hatta Müfessirler, İmamı Azamın/hanefilerin sarhoşluk verecek seviyeye gelmeyen nebizin helal olduğuna bu ayeti delil getirdiğini ve bu ayetin sekrin de Allah'ın bir nimeti ve ikramı olduğuna delalet ettiğini, oysa Peygamberin hamrı haram kıldığını bu rivayetin de sekrin, hamrın dışında bir şey olduğuna delil olduğunu nakletmektedirler. Razi, *Metafihu'l-gayb*, XX, 235; Kurtubi, *Ahkam*, X,129.

365 Taberi, *Tefsir*, XVII, 244; Beğavi, *Mealimu't-tenzil*, V, **28**; Maverdi, *Nüket*, III, 198.

366 Taberi, Tefsir, XVII, 243-45; Maverdi, Nüket, III, 198. Sekrin yiyecek manasına gelmesi Ebu Ubeyde'ye dayandırılmaktadır. Kurtubi, bu yaklaşımın güzel olduğunu ifade etmekle birlikte Zeccac'dan bu tanımlamanın bilinmediğini nakletmektedir. Kurtubi, *Ahkâm*, X, 129

tedir.[367] Tesbit edebildiğimiz kadarı ile Taberi'ye göre ayetin en doğru te'vili Şa'bi'den nakledilen bu görüştür. Taberi'ye göre sekr, içilmesi helal olan her türlü içeceğin adıdır.[368] Dolayısıyla ayette geçen sekr, hamrın bir çeşidi değil, helal olan bir içecektir. Bu yaklaşıma göre söz konusu ayet, hamrın haram kılınmasında bir aşama olarak değerlendirilmemektedir. Ayrıca "sekr"in içki anlamında kullanılsa bile, söz konusu ayette herhangi bir hükmün bulunmadığı sadece bir durum tespitinin yapıldığı da rivayet edilmektedir.[369] Bu meyanda ayete dikkatli bakıldığında sekrin, rızk-ı hasene'den ayrıldığı, sanki sekrin, rızk-ı hasene dışında bir şey olduğu anlaşılmaktadır. Buna işaret edenler, aslında ayetin "sekr"in kötü bir şey olduğuna delalet ettiğini ifade etmektedirler.[370] Bu yaklaşımda da hamrın tedircen haram kılındığı söz konusu olmamaktadır. Çünkü ilk ifade de sekrin rızk-ı hasene'den ayrılmasıyla tasvip edilmeyen bir husus olduğu anlaşılmaktadır.

Görüldüğü gibi her ne kadar içkinin tedricen haram kılındığı iddia edilse de durumun o kadar da net olmadığı, hatta bu hükmün erken verilmiş bir karar olduğu söylenebilir. Çünkü kaynaklarda sadece sekrin ne olduğuyla ilgili ihtilaf yoktur, aynı zamanda tedriciliği ifade eden ayetlerin nüzul sıralamasında da ihtilaf vardır. Mesela Bakara suresi 219. ayeti, genellikle tahrimin ikinci aşamasına yerleştirilirken, bazı alimler bu sıralamayı kabul etmeyip Bakara suresi 219. ayetin, Maide suresi 90. ayetten sonra indiğini iddia etmektedirler.[371] Bu durumda tedricilik iddiasının sıralama olarak da uygun olmadığı ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Bakara suresi 219. ayeti tahrimin ikinci aşaması olduğu kabul edilse bile söz konusu ayetin, herkes tarafından aynı şekilde anlaşılmadığı görülmektedir. Mesela bazı müfessirler, "Sana hamrdan soruyorlar deki onda ism-i kebir vardır…" ibarelerinin aslında içkinin yasaklandı-

---

367 Taberi, *Tefsir*, XVII, 243-45; Beğavi, *Mealimu't-tenzil*, V, **28**
368 Taberi, *Tefsir*, XVII, 247
369 Maverdi, *Nüket*, III, 198; Ateş, *Tefsir*, V, 122.
370 Razi, Metafihu'l-gayb, XX, 235; Ateş, *Tefsir*, V, 122.
371 Razi, *Mefatih*, VI, 396.

ğına işaret ettiğini belirtmektedirler.[372] Çünkü ayette, hamrın "ism"e şamil olduğuna işaret edildiğini, "İsm"in de Araf suresi 33. ayetteki "قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ" ifade ile haram kılındığını, bunun da hamrın haramlığına delalet ettiğini belirtmektedirler.[373]

Müfessirler, ayetin kıraat farklılığına da dikkat çekerek çoğunluğun "فيهما إثمٌ كبير" şeklinde okuduğunu, bu durumda ayetin "bunu içmek büyük günahtır" manasına geldiğini belirtmekte-dirler. Diğer kıraatta ise "قل فيهما إثمٌ كثيرٌ" şeklinde okunduğunu, bu durumda da "ism"in lafzen tekil, manen çoğul bir günah manasına geldiğini nakletdilmektedirler.[374] Bunlardan sonra farklı olarak ayetin, hamrın haram kılınmasından önce indirildiği, Allah'ın ayette hamra izafe ettiği ismin haramdan sonraki isme değil hamrdan kaynaklanan bir günah olduğu belirtilmektedir.[375]

Taberi bu ayetin hamrın tahriminden önce indirildiğinin delili olarak Sa'd b. Cübeyr'den nakledilen şu rivayeti nakletmektedir:

"يسألونك عن الخمر والميسر قل فيها إثمٌ كبير ومنافع للناس" ayeti indiğinde bazı sahabenin "فيها إثم كبير" ifadesine binaen hamr içmeyi kerih gördükleri bazılarının da "ومنافع للناس" ibare-

---

[372] Taberi, *Tefsir*, IV, 326; Cessas, *Ahkam*, I, 441; Razi, *Mefatih*, VI, 396. Taberi "فيهما إثمٌ كبير" ibaresindeki "ism"le ilgili içkinin "ismi"nin kişi içer ve sarhoş olur da insanlara eziyet eder şeklinde Suddi'den açıklamayı naklettikten sonra hamr içen kimsenin aklının gittiğini ve bundan dolayı da rabbinin marifetinden uzaklaştığını belirttikten sonra işte bu amelin en büyük günah olduğunu belirtmektedir. Taberi, *Tefsir*, IV, 326.

[373] Maturdi, *Tevilat*, II, 117; Cessas, *Ahkamu'l-kur'an*, Daru'l-fikr, 1414, I, 441; Razi, *Mefatih*, VI, 399. İbnü'l-cevzi, Alimlerin çoğunluğunnun bu görüşü kabul ettiğini nakletmektedir. İbnü'l-cevzi, Zadü'l-mesir, I, 185.

[374] Taberi, *Tefsir*, IV, 229; Maverdi, *Nüket*, I, 276; İbnü'l-cevzi, *Zadü'l-mesir*, I, 184. Müfessirler, ayetin "وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا" şeklindeki diğer bölümü hususunda bazı alimlerin "onun haram kılındıktan sonraki ismi tahriminden önceki faydasından daha büyüktür" şeklinde anladıklarını nakledilmektedir. O, içkinin ihtiva ettiği faydasından zararının daha büyük ve feci olduğunu çünkü insanlar sarhoş olunca kavga ettiklerini ve birbrilerini öldürdüklerini ifade etmektedir. Taberi, *Tefsir*, IV, 329; İbnü'l-cevzi, Zadü'l-mesir, I, 184.

[375] Taberi, *Tefsir*, IV, 330.

sinden dolayı da içmeye devam ettikleri, bunun üzerine "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى" ayetinin[376] indiği bu durumda da insanların namaz dışında içmeye devam ettikleri sonunda da Maide suresi 90. ayet indiği belirtilmektedir.[377]

Tedircen haram kılındığına dair nakledilen bu rivayetin aksine konuyla ilgili başka bir ayet inmemiş olması durumunda bile bu ayetin başka herhangi bir delile gerek kalmadan hamrı haram kıldığı ifade edilmektedir. Çünkü ayette "فيها إثم كبير" buyrulduğu, "ism"in ise her çeşidinin haram, ibarede geçen "kebir"in de bu haramlıkta tekit ifade ettiği belirtilmektedir.[378] Bununla birlikte, "وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ" ibaresinin hamrın ibahasına delalet etmediği, haram kılınan şeylerin dünyaya dair faydalarının olabileceği için buradaki faydanın dünya menfaati şeklinde analışabileceği iddia edilmektedir. Ayrıca ayette menfaatten bahsedilmesi, onun mübahlığına delalet etmeyeceğinin diğer bir delili olarak da ayetin devamındaki "zararı faydasından büyüktür" hükmü zikredilmektedir.[379]

---

376 Müfessirler, Dahhak'tan ayetteki sekrin içmekten değil, uykusuzluktan kaynaklandığını nakletmektedirler. Taberi, *Tefsir*, VIII, 377; Razi, *Mefatih*, X, 87

377 Taberi, *Tefsir*, IV, 330. Rivayete göre Hz. Ömer, "Ya Rabbi hamrla ilgili sadra şifa bir hüküm indir" diye dua edince, Bakara suresindeki söz konusu ayet inmiştir. Bu ayetten sonra da yine "Allahım sadra şifa bir hüküm indir" demiştir. Bunun üzerine Nisa suresi 43. ayeti nazil olmuştur. Sahabiler de sarhoşken namaza yaklaşılmaması gerektiğini bildiren ayeti kendisine haber verince Hz. Ömer'e bu da yeterli gelmemiş ve yine "Allah'ım hamrla ilgili sadra şafa bir hüküm indir" demiştir. Sonunda Maide suresi 90. ayet indirilimiştir. Taberi, *Tefsir*, X,566;Zemahşer, *Keşşaf*, I, 260; Razi, *Mefatih*, VI, 398.

378 Cessas, *Ahkam*, I, 441.

379 Cessas, *Ahkam*, I, 441; İbnü'l-cevzi, *Zadü'l-mesir*, I, 185. İbn Aşur da bazı müfessirlerden Bakara suresindeki söz konusu ayetin hamrın haram kılındığına delalet etiğini, bu durumda bu ayetin Nisa suresinden sonra indirildiği görüşünü nakletmektedir. Çünkü Bakara suresinin Nisa ve Maide surelerinden önce inip, bu ayetin ise Bakara suresinden sonra indirildiğini, sorulan soruları birbirine bağlamak için de buraya dahil edildiğini rivayet etmektedir. Biri içki diğeri de kumarla ilgili olan, فيهما إثم كبير ibaresinin anlamının büyük günah manasına geldiğini haber vermektedir. İbn Aşur'a göre bu, ayetin en ezhar manasıdır. Çünkü ayette "ism" vasfı, "kebir" olarak tavsif edilmektedir. Dolayısıyla Maide suresindeki ayet haramlıkta te'kidi ifade etmekte-

Dolayısıyla ne Nahl suresi 67. ayeti ne de Bakara suresi 219. ayeti hamrda bir tedricilikten bahsetmektedir. Görüldüğü gibi tefsirlerde ittifak edilen bir durum söz konusu değildir. Hatta Bakara susresi 219. ayette hamrın haram kılınması görüşü sanki daha makul ve daha ağır basmaktadır. Tablo tefsirlerde bu şekilde iken hamrın tedricen haram kılındığı iddiası erken verilmiş bir hüküm olarak karşımızda durmaktadır. Dahası hamrın tahriminde üçüncü aşama olarak zikredilen "sarhoşken ne söylediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın…" ayetinin zannedildiği gibi hamrın helalliğine delalet etmediği bilakis sarhoşluk veren maddelerin haramlığına delalet ettiği nakledilmektedir. Şöyle ki farz bir ibadete mani olan şeylerin de mahzurlu olduğu ilkesine binaen namaza mani olan şeylerin de sakıncalı olduğu ifade edilmektedir.[380] Dolayısıyla içki aslında ilk ayetle yasaklanmakta diğer ayetlerde bu yasak çeşitli şekillerde tekit edilmektedir. Görebildiğimiz kadarı ile Kur'an'da her hangi emir veya yasak tedricen emredilip nehyedilmemektedir.

E. Kur'an'da İnsicam

Kur'an'da insicam veya konu birliğinden makasat, Kur'an'nın çeşitli surelerinde anlatılan bir mevuzunun bütün yönleriyle ortaya konulması ve varsa o konuya dair özel anlamların bulunarak incelenmesidir.[381] Diğer bir ifade ile Kur'an'da bir ayette anlatılan bir konunun, çeşitli zamanlarda ve mekanlarda indirilen diğer surelerde farklı yönleriyle aktarılıp açıklanmasıdır. Fakat bilinmelidir ki bu ayetler arasında bir kopukluk yoktur, aksine insicam ve uyum

---

dir. İbn Aşur, *et-Tahrir ve't-tenvir*, I, 608. İmam Maturidi de kumarın illetinden dolayı bu ayette haram kılınmasında icma olduğunu ifade ettikten sonra bu ayetle içkinin zararının büyüklüğünden dolayı haram kılınmasının daha evla olduğunu belirtmektedir. Maturidi, *Te'vilat*, II, 117.

380 Cessas, *Ahkam*, I, 441.

381 Hicazi, *el-Vahdetu'l-mevduiyye*, Daru'l-kütübi'l-hadis. Kahire, 1970, s. 33-34.

bulunmaktadır. İşte bu durum Kur'an'da konu birliğini ifade etmektedir.[382] Seyyid Kutub, farklı zamanlarda ve yerlerde indirilen ayetlerde ve surelerdeki insicama dikkat çekerek, Mekki surelerin nüzul süreci on üç yılda gerçekleşmesine rağmen tek bir konudan bahsettiğini, ancak bu tek konunun da farklı uslüplarla anlatıldığını belirtmektedir.[383] Razi de Kur'an'daki bu birliği ve uyumu, Kur'an'ın letafeti olarak değerlendirmektedir.[384]

Müfessirlerin bu açıklamalarına rağmen, Kur'an'da veya surelerde konu birliği olup olmadığı tartışmalıdır. Zira kimi alimler, Kur'an'da ve surelerde konu bütünlüğü/birliği olduğunu iddia etmişler ve hatta yirmi üç yıl içerisinde farklı zaman ve mekanlarda indirilmesine rağmen, ayetler ve sureler arasındaki bu insicam ve münasebeti, Kur'an'ın Allah kelamı olmasına delil getirmişlerdir.[385] Ayrıca Kur'an'ın başından sonuna kadar sanki tek bir kelime gibi olduğunu bu yüzden de beraber değerlendirilmesi gerektiğini iddia et-

---

382 Hicazi, *el-Vahdetu'l-mevduiyye*, s. 129-130.

383 Seyyid Kutup, *Fi Zilali'l-Kur'an*, Daru'ş-şuruk, Beyrut, 1412, II, 1004. Yani mesela mekki surelerde anlatılan insan konusu çeşitli surelerde anlatılmakta ancak aynı hakikati ifade etmektedir. Kutup, *Fi Zilal*, II, 1004. Seyyid Kutub'un tefsiri incelendiğinde onun cüz olarak hatta mekki medeni olarak surelerde genel manada konu birliğini tesbit ettiği görülmektedir. Mesela Seyyid Kutub'a göre Mekke'de nazil olan sureler genellikle bir akideyi yerleştirmeyi hedefler. Allah'a iman, vahy ve ahiret günü gibi konulara yer verir. Yaratılanların kendi arasındaki ve yaratanları arasındaki münasebete yer verir, canlı bir ruhla yaratanı tanıtmayı ve ona karşı takınılması gereken edebi hedefler. Müslümanların etrafında cereyan eden olaylar, şahıslar ve eşyalara yüklenecek değerleri belirler. Medeni surelerde ise mekki surelerde işlenen akide sisteminin hayata tatbikini ele alır ve kişilere akide ve şeriat sorumluluğunu yükler.

384 Razi, *Mefatih*, V, 245; Suyuti, *İtkan*, III, 323. Razi'nin konuya yaklaşımı için bkz. Muammer Erbaş, *Fahreddin Razi'nin Kur'an-ı Kerim'i Tefsir Yöntemi*, İzmir 2014, s. 93-95.

385 Hicazi, *el-Vahdetü'l-mevduiyye*, s. 12-17, 58; Fude, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 35; Reşvani, *Menhecu't-tefsir*, s. 61. Zerkani, suredeki insicamın Kur'an'ın Allah kelamı olmasına delil olduğunu şöyle ispat etmeye çalışmaktadır. "Şayet Kur'an'ın mucize şeklinde telif edildiği konusunda şüphe ediliyorsa bütün dünya halkları bir araya gelsin ve hepsi birbirine yardım etsin de Kur'an'ın tamamının benzerini değil sadece Bakara suresi hacminde ve fakat Bakara suresinin yazıldığı şartlarda yani birbirinden bağımsız olaylara göre, uzun zaman diliminde ve farklı mekanlarda yazıldıktan sonra başı sonu ortası birbirinden kopuk olmayıp son derece uyum içerisinde ve irtibatlı olan bir kitap yazsınlar…" Zerkani, *Menahilu'l-irfan fi ulumi'l-Kur'an*, Daru'l-kütübi'l-arabi, Beyrut, 1995, I, 53-4; Fude, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 36.

mektedirler.[386] Bazı alimler de sure ve ayetlerin farklı zaman ve mekanlarda indirilmesinden dolayı sureler arasındaki münasebet fikrini reddetmişlerdir.[387] Bu anlayış sahiplerine göre münasebetle uğraşan müfessirler, mükellef olmadıkları konulara girmişler ve zamanlarını faydasız bir şekilde harcamışlardır. Hatta kimilerine göre münasebet ilmiyle uğraşanlar, Allah'ın yasakladığı bir şeyi yapmaktadırlar.[388] Bunun karşısında Kur'an'da konu birliğini kabul eden alimler, münasebet ilmini konulu tefsirin bir cüzü olduğunu söylemişlerdir.[389] Çünkü onlara göre konulu tefsir, her bir surede anlatılan konuyu tüm parça ve unsurlarıyla belli bir metot çerçevesinde ortaya çıkararak beyan etmektedir.[390] Dolayısıyla bu durum konulu tefsir faaliyeti içerisinde değerlendirilmektedir.[391] Aynı şekilde bu görüşü savunanlar, surelerdeki insicam ve irtibata dikkat çekmekte ve bu çerçevede surelerde hem bir bütünlük hem de nazım ve mana bakımında bir uyumunun söz konusu olduğunu, birinin diğerini tamamladığını belirtmektedirler. İcaz acısında da surelerde ayrılmaz bir bütünlük oluşturduğu açıklanmaktadır. Bu noktada Kur'an'ın bu üslubuna belki de ilk Bakıllani'nin dikkat çektiği, Zemahşeri'nin de pratikte uygulamasını göstermese de onu takip ettiği veya teoride bunu kabul ettiği ifade edilebilir.[392]

---

386 Zerkeşi, *Burhan*, I, 36,39; Suyuti, *İtkan*, II, 288; Reşvani, *Menhecu't-tefsir*, s. 62. Hicazi, bu bağlamda Hicr suresini örnek olarak vererek, surenin başı ile sonu arasında konu irtibatına binaen surenin sanki aynı anda ve bir defada indirildiği izlenimin oluştuğunu ifade etmektedir. Hicazi, el-Vahdetu'l-mevduiyye, s. 57.

387 Zerkeşi, *Burhan*, I, 37; Suyuti, *İtkan*, II, 289; Şatıbi, *el-Muvafakat*, thk. Ebu Ubeyde Meşhur b Hasan Al Selman, Daru İbn Affan, 1997, IV, 275; Hicazi, *el-Vahdetü'l-mevduiyye*, s. 15; Abdussettar, *el-Medhal*, s. 24-25, 57-58; Reşvani, *Menhecu't-tefsir*, s. 64.

388 Şevkani, *Fethu'l-kadir*, Daru İbn Kesir, Beyrut 1414, I, 85.

389 Fude, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 34.

390 Degamin, *Menheciyyetü'l-bahs*, s. 95.

391 Hicazi, *el-Vahdetü'l-mevduiyye*, s. 33; Reşvani, *Menhecu't-tefsir*, s. 44.

392 Zemahşeri'nin, Kur'an'ın mana ve lafız uyumunun varlığına dikkat çekme hususunda bkz. Zemhşeri, K*eşşaf*, I, s. 240-241: Degamin, *Menheciyyetü'l-bahs*, s. 96-7. Kur'an'da münasebet ilminden ilk bahseden kimsenin Şeyh Ebu Bekir Nisaburi olduğu iddia edilmektedir. Zerkeşi, *Burhan*, I, 36.

Şatibi de özellikle Kur'an'ın beyan uslübu konusunda var olan amm-has, mutlak-mukayyed meselelerine dikkat çekerek, bu manada bir konunun doğru anlaşılması için diğer yerlerdeki açıklamalara da bakılması gerektiğini vurgulamakta ve Kur'an'da konu birliğinin kaçınılmaz olduğunu ifade etmektedir.[393] Şatıbî, surelerde de konu bütünlüğünün olduğunu iddia ederek, "Bir surede her nekadar çeşitli konular işlenmiş olsa da aslında bunlar tek bir konu gibidir ve tek bir hedefe kilitlenmiştir veya birbirinin mütemmimidir" şeklinde açıklama yapmaktadır.[394] Hatta vücuttaki azaların birbiriyle uyumlu olduğu gibi Kur'an'da çok sıkı bir konu birliğinin varlığından bahsetmektedir.[395]

Surelerdeki konu birliğine ilk dikkat çeken müfessirin Razi olduğu da iddia edilmiştir.[396] Çünkü Razi, Fussilet suresinde Kur'an'ın iman edenler için bir şifa, inkar edenler için ise kulaklarında bir ağırlık ve bir körlük olduğunu ifade eden 44. ayetin, Fussilet suresi beşinci ayetle ilgili olduğunu, Mekkeli müşriklerin davet karşısında "Gözlerimiz perdeli kulaklarımızda da ağırlık var" sözleriyle 44. ayetin tamamlandığını ifade ettikten sonra, insaf ehli herkesin bu iki ayeti düşündüğünde "Surenin başından sonuna kadar tek bir konu ve amacın güdüldüğünü" anlayacağını ifade etmektedir.[397]

Bununla beraber Razi, Kur'an'ın tamamının tek bir sure gibi olduğunu iddia etmektedir.[398] Bu ibareden hareketle surede konu birliğini ilk olarak Razi'nin dile getirdiği iddia edilmektedir. Bununla beraber bazı alimler, İbnu'l-Kayyim'ın çalışmalarını bu sahada yapılan ilk örnekler arasında saymak-

---

393 Şatıbi, *el-Muvafakat*, IV, 268, 274-5; Reşvani, *Menhecu't-tefsir*, s. 64.

394 Şatıbi, *Muvafakat*, IV, 66-8.Hicazi, *el-Vahdetü'l-mevduiyye*, s. 48. Bu manada Şatıbi, Müminun suresini örnek vermektedir. Sure he nekadar farklı konuları ihtiva ediyor gibi görünse de haddi zatında vahdaniyet, Hz. Muhammed'in nübüvvetinin takriri ve kıyamet gününün isbatı şeklinde üç ana başlık altında toplanabileceği ifade edilmektedir. Şatıbi, *Muvafakat*, IV, 269-270; Hicazi, *el-Vahdetu'l-mevduiyye*, s. 49

395 Hicazi, *el-Vahdetü'l-mevduiyye*, s. 112.

396 Hicazi, *el-Vahdetü'l-mevduiyye*, s. 24; Degamin, *Menheciyyetü'l-bahs*, s. 99.

397 Razi, *Mefatih*, XIII, 400.

398 Razi, *Mefatih*, IV, 385.

tadır. Bu düşünceye sahip olanlar, İbn Kayyım'ın surelerin tefsirinin başlangıcında surenin iç ve dış atmosferini çizdiğini nakletmektedirler. Bunu Muhammed Abduh, Reşid Rıza ve Mahmut Şeltut'un takip ettiği belirtilmektedir.[399] Bunun karşısında İbn Kayyım'ın tam anlamıyla surede konu birliğini açıklamadığını sadece bazen surenin amaç ve muhteviyatına dikkat çektiğini ifade eden alimler de vardır ki,[400] incelediğimiz kadarı ile İbnu'l-Kayyım'ın tefsirinde, münasebete önem verdiğini pek de söyleyemeyiz Görebildiğimiz kadarı ile o, ayetlerin tefsirinde diğer dirayet tefsirlerinden farklı bir metot izlememektedir.[401]

Bunların yanında surelerde konu birliğini, tefsirinde ilk vurgulayan ve uygulayan kimsenin Seyyid Kutub olduğunu iddia edenler de vardır.[402]Ancak bu iddia bir yanılgıdır. Çünkü Seyyid Kutup'tan önce bu konuya temas eden ve eserinde uygulayan kimseler bulunduğu hatta Kutub'un surelerde konu birliğini bulmak için gayret etmediği, titiz bir şekilde değil de genel bazda değerlendirdiği görülmektedir. Bununla beraber Seyyid Kutub'un surede konu birliğine vurgu yaptığını ve bu konuya özel bölüm açtığını kabul etmekle birlikte kesinlikle Seyyid Kutup'tan önce surede konu birliğini savunan kimselerin olduğu vurgulanmaktadır.[403]

Münasebet konusunda belki de en meşhur alim Nazmü'd-dürer adlı eserin müellifi Bikai'dir. Bikai, bir sureyi tefsir ederken ayetleri bölüm bölüm tefsir etmekte, ayetlerin maksatlarını açıklamakta sonra da ayetler arasındaki

---

399 Fude, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 45-48; Degamin, *Menheciyyetü'l-bahs*, s. 97.

400 Degamin, *Menheciyyetü'l-bahs*, s. 97.

401 Biz İbnü'l-Kayyım'ın Bedaiu't-tefsirinde özellikli otuzuncu cüzünün tefsirini incelediğimizde ne sureler arasındaki irtibata ne de ayetler arasındaki insicama yer verdiğine şahit olduk

402 Adnan Zerzur, *Ulumu'l-Kur'an*, s. 432-435.

403 Degamin, Seyyid Kutub'un bir cüzü iki ayda yazarken Bikai'nin bir ayetin münasebetini bulmak için abartılı bir şekilde aylarca düşündüğünü iddia etmektedir. Degamin, *Menheciyyetü'l-bahs*, s. 127. Ayrıca Degamin Seyyid Kutub'un sure başlarındaki yaptığı açıklamaları göz önünde bulundurarak on maddede onun surede konu birliği hususundaki eksikliklerini belirtmektedir. Değerlendirme için bkz. Degamin, *Menheciyyetü'l-bahs*, s. 128-38.

irtibatı sağlayarak suredeki birliği ifade etme adına, bütün ayetler arasındaki irtibatı göstermeye çalışmaktadır. Mesela o, Kevser suresinin tefsirinde bir önceki Maun suresi ile irtibatını şu şekilde kurmaktadır. "Maun suresinde kötü ahlaktan nehyin ifşası yapıldıktan sonra zihinleri güzel ahlaka yönlendirmek için Kevser suresi zikredilmiştir. Maun suresi yalanlama ve cimrilik gibi kötü ahlakla bitirildi. Kevser suresi ise bunun tam tersi cömertlikle ve güzel ahlaka teşvikle başlanılmıştır. Sanki "Ey yaratılmışların en hayırlısı, sen Maun suresinde de ifade edilen yasak işlere meyletme, onlardan uzak dur ben de sana kevseri vereyim" denilmiştir. Surenin sonunda ise Bikai, Kevser suresi ile Maun suresini karşılaştırarak, Maun suresindeki dört amel karşısında Kevser suresinde dört amelin emredildiğini ifade etmektedir. Şöyleki o, surelerin mukayese edildiğinde cimriliğin karşısında i'tanın/vermenin, namazın zayi edilmesinin karşında namazın emredilmesinin, riya karşısıda Allah rızası için yapmanın, zekatı engellemenin karşısında kurbanın zikredildiğini ifade etmektedir.[404]

Ayetler ve sureler arasında var gibi görülen irtibatların içtihadi olmasından dolayı bu çeşit çalışmaları konulu tefsirden saymayanlar, Bikai'nin çalışmasını da konulu tefsirden kabul etmemektedirler. Onlara göre Bikai'nin tefsirinde zorlama yorumların yanında ehli kitaptan batıl görüşler tetkik edilmeden nakledilmiştir.[405] Bikaiye yapılan bu eleştirinin münasebet konusuyla ne kadar ilgili olduğu diğer bir tartışma konusudur.

Bikai'nin tefsiri incelendiğinde onun, sure ile ismi arasında da genel manada bir irtibatın varlığından bahsettiği görülmektedir. Bu anlamda surelerdeki münasebeti bilmenin surelerin konularının daha iyi kavranmasına ve surede hedeflenen amacın daha net tespit edilmesine sebep olduğu da ifade

---

404 Bikai, *Namu'd-dürer*, X, 24.

405 Abdüssettar, *el-Medhal*, 33. Ayrıca Bikai'nin ehli kitabı kaynak olarak kullanmasının değerlendirmesi için bkz. Mustafa Özel, "Tefsir Kaynağı olarak Kitab-ı mukaddes: İbrahim Bikai Örneği", *C.U. İlahiyat Fakultesi Dergisi*, XIV/1-2010, ss. 71-91.

edilmektedir.[406] Nitekim Zerkeşi, sure başlangıcı ile sonu arasındaki ilişkinin Kur'an'ın esrarından olduğunu ifade ettikten sonra Kasas suresinin başı ile sonu arasına dikkat edildiğinde bu ilişkinin gördüğünü belirtmektedir.[407] Şöyle ki, surenin başında Musa'nın (a.s.) hikayesi anlatılmakta ve Musa'nın (a.s.) yaptığı bir hatanın akabinde, mücrimlere arka çıkmayacağına dair sözü nakledilerek, şehirden ayrıldığı belirtilmektedir. Surenin sonunda ise söz Peygambere getirilerek tıpkı Musa (a.s.) gibi onun da zalimlere arka çıkmaması kendisine haber verilerek Mekke'den çıkıp geri döneceği "إن الذى فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد" şeklinde bildirilmektedir.[408] Dolayısıyla Musa'nın (a.s.) kıssası ile Peygamberin yaşadıklarının birbirine benzediği görülmektedir. Dolayısıyla suredeki konu bütünlüğü de anlaşılmaktadır. Zemahşeri de surede konu birliğinin varlığını farklı bir açından değerlendirmektedir. O, Müminun suresinde, surenin başıyla sonu arasında farklı bir ilişkinin olduğunu, surenin başında müminlerin felah bulacağı, surenin sonunda ise kafirlerin felah bulamayacağının belirtildiğini söylemektedir.[409] Asaonuç olarak surenin başıyla sonu arasında farklı bir birliğin olduğu da ortaya konulmuş olmaktadır.

Sure ve ayetler arasındaki münasebete az da olsa Mevdudi, Seyyid Kutup, Elmalılı Hamdi Yazır ve Vehbe Zuhayli'nin de dişaret ettiği görülmektedir. Mesela Zuhayli, surelere girişinde sure hakkında genel bilgi verirken genellikle "bir önceki sureyle irtibatı" şeklinde bir başlık açarak iki sure arasındaki irtibatı sağlamaya çalışmaktadır.[410] Bu durum, yer yer Elmalılı'da ve

---

406 Bikai, *Nazmu'd-dürer*, I, 18-19.
407Zekeşi, *Burhan*, I, 185.
408 Zerkeşi, *Burhan*, I, 186.
409 Zemahşeri, *Keşşaf*, III, 45.
410 Mesela Zuhayli, Nebe suresinin girişinde "bir önceki sureyle münasebet başlığını" açarak, Nebe suresinin Mürselat suresi ile üç açıdan benzerlik gösterdiğini ifade etmektedir. Ona göre Nebe suresi ile Mürselat suresinin ba's ve onun delillerinin zikredilmesi ile cennetle cehennem tasvirleri iki sure arasında benzerlik göstermektedir. Bununla birlikte Mürselat suresinde mücmel bırakılan "fasl günü" Nebe suresinde "belirlenmiş bir vakit" şekilde beyan edilmiştir. Bu

Seyyid Kutup'ta da görülmektedir. Görebildiğimiz kadarı ile Elmalılı, bazen bir önceki surenin sonunda bir sonraki sureyle irtibat kurarken diğer surenin başında da bir önceki sureyle irtibatı tekrar etmektedir. Mesela o, Cuma suresinin sonunda cuma namazını mazeretsiz olarak terk ederek oyun ve eğlencenin peşinde koşmanın kişiyi nifaka götüreceğine işaret olarak, bir sonraki surenin münafıkların özelliklerini anlatan münafıkun suresi olmasını delil getirmektedir. Nitekim Elmalılı'ya göre Cuma suresi namazdan dağılanların zemmedilmesiyle biterken, Münafıkun suresi de Cuma suresinin sonuna uygun olarak münafıkların zemmiyle başlamaktadır.[411]

Mevdudi de tefsirinde sureler arasında irtibatı kurduğu gibi yer yer ayetler arasındaki irtibatı da belirtmeye çalışmaktadır. Mesela İsra suresi ikinci ayetin tefsirinde Mevdudi, "Biz, Musa'ya Kitabı verdik…" ayetinin İsra-Mirac olayıyla pek de ilgili durmadığını belirtikten sonra iki ayet arasında şöyle bir bağ kurmaya çalışmaktadır.

"Bu ayetin görünürde Mirac olayıyla hiçbir ilgisi yoktur. Bu nedenle yüzeysel bir okuyucuya her iki ayetten birinin yerlerinin karıştırılmış olabileceği hissini verebilir. Fakat meseleyi tam surede sunulan ana fikir çerçevesinde ele alırsak bu ikisi arasındaki ilgiliyi hemen anlayabiliriz. Bu surenin en büyük gayesi Mekkeli müşrikleri uyarmaktır. Bu nedenle Mirac olayı surenin hemen başında yer almıştır. Sanki şöyle demek ister: Sizin sahtekâr diye şüphe ettiğiniz ve kendisine gönderilen kitabı reddettiğiniz kimse, çıplak gözleriyle Allah'ın ayetlerini görmüştür. Bu nedenle Allah'ın kitabını bir kenara atan ve bu yüzden acıklı bir azaba uğratılan israiloğullarının tarihinden bir ders almalısınız."[412]

Görüldüğü gibi Mevdudi, aralarında bağlantı yokmuş gibi görünen iki

---

şekilde Zuhayli bir önceki sure ile bir sonraki sureyi irtibatlandırmaya çalışmaktadır. Zuhayli, *Münir*, XXX, 5.

[411] Elmalılı, Hamdi Yazır, *Hak Dini*, VII, 4993-4994. Görbildiğimiz kadarı ie Elmalılı genellikle son cüzlerdeki sureler arasında irtibat kurmaya gayret etmektedir.

[412] Mevdudi, *Tefhim* III, 78.

ayet arasında, sure bütünlüğünü dikkate alarak ilgi kurmaktadır. Bununla beraber, bu metod muhtemelen her alimin anlayışına göre farklılık arzettiğinden ve bunda zorlamaların çok olabileceği ihtimalinden dolayı pek de revaç bulmamıştır. Hatta bu tekellüf ihtimalinden dolayı yukarıda da ifade edildiği gibi surelerde münasebetin olmadığını iddia edenler de vardır.[413] Nitekim elimizde matbu olan tefsirler bu çerçevede incelendiğinde, genellikle bu metodun ihmal edildiği görülecektir. Ancak bize göre, ayetlerin tevkifi olması yanında bazı alimlere göre surelerin de aynı şekilde Cebrail tarafından dizayn edilmiş olmasından dolayı[414] tekellüfe kaçılmaksızın bu usulün ihmal edilmemelidir.[415] Zira srelerde Cebrail tarafından tertip edilmişse, bunun gelişi güzel, bir amaca mebni olmadan dizayn edildiğini iddia etmek, bize göre muhal bir durumdur. Aslında Kur'an'ı anlama usulü içerisinde mutlak-takyid, amm-tahsis, mücmel-beyan gibi konuların olması, ayetler ve sureler arasında bir münasebetin olduğunu da göstermektedir. Dolayısıyla ayetlerin anlaşılıp ve değerlendiril-mesinde bu usulün kullanılması gerektiğini düşünmekteyiz.

Burada şunu da ifade edelim ki, sure tefsirlerinin başlarında giriş kabilinden verilen sureyle ilgili genel bilgileri, münasebet veya surede konu birliğiyle ilgili bigi vermekten ziyade bir tefsir yaklaşımı olarak ifade edenler de vardır.[416]

Bütün bunların karşısında surelerde konu birliğinin olmadığını savunan-

---

[413] Bikai, İz b. Abdisselamın bunlardan biri olduğunu nakletmektedir. Ona göre yirmi kusur yılda farklı zamanlarda ve çeşitli olaylar üzere inen ayetlerin birbriye bağlantılı olması mümkün değildir. Bu yüzden ayet ve sureler arası münasebetten söz etmek mümkün görülmemektedir. Bikai, *Nazmu'd-dürer*, I, 7. Ayrıca detaylı bilgi için bkz. Muntasir Mir, "Bir Bütün Olarak Sure-Tefsirde Yirminci Yüzyıl Gelişmesi", (Çev. Mustafa Özel), *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı XIII-XIV, İzmir 2001, s. s. 267-280.

[414] Mesela Razi, Bakara suresi 23-24. ayetlerinin tefsir ederken "فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ" bölümünde " bu ayet Surelerin tertibini Hz. Osman zamanında olduğunu söyleyen bazı hadisçilerin görüşlerinin aksine Allahın indirdiği şekilde durduğuna delalet etmektedir…" şeklinde suelerin dizimininde doğrudan Allah tarafından yapıldığını ifade etmektedir. Razi, *Mefatih*, I. 391.

[415] Zerkeşi, *Burhan*, I, 38.

[416] Degamin, *Menheciyyetü'l-bahs*, s. 108.

lar da vardır.[417] Bu düşünceye sahip olanlar, surede konu birliğini savunan eserlerin konulu tefsir çerçevesinde değerlendiri-lemeyeceğini iddia etmişlerdir. Bu görüş sahiplerine göre surelerde hedef tespiti, alimden alime göre değişeceği için ictihadidir.[418] Dolayısıyla münesabatü'l-Kur'an'a yönelik yaklaşım ve değerlen-dirmeler, müfessire bağlı bir durum olduğundan, müfessirin düşüncesinin nassa giydirilmesinin doğru olmayacağı ifade edilmiştir.

Surede konu birliğinin olduğunu savunan alimler ise, hedef tahmininin ictihadi olmasından dolayı kabul edilmemesinin de doğru olmadığını, çünkü diğer tefsir çalışmalarının da kesin değil içtihadi olduğunu ve kişiden kişiye değişebildiğini ileri sürmüş-lerdir. Ayrıca bunlara göre, münasebet ilmi reddedilirse diğer tefsir tarzlarının da reddedilmesi gerekmektedir.[419]

Bazı alimler surelerde konu birliğinin olmadığını delillendirmek üzere çeşitli sebepler ileri sürmüşlerdir. Bunlardan bazılarını şu şekilde maddeleyebiliriz.

1- Allah'ın kelamından bütün ayıp ve eksikliklerden uzaklaştırmaktır. Çünkü Kur'an'ın birçok yerinde tertip ve düzenin olduğu malum olan bir durumdur. Ancak insan aklı ve bilgisi sınırlı olduğu için her zaman ve heryerde ayetlerin tertibinin bağlantısını kuramayabilir. Dolayısıyla ayetler arasında genel çerçevede bir sınır koymak mümkün değildir. Mesela Bakara suresinde talak konusunun anlatıldığı yerde "Namazlara özellikle orta namaza devam edin ve Allah'a gönülden boyun eğerek namaza durun" buyrularak talaktan namaza geçilmiş ancak sonra yeniden talak konusuna dönülmüştür. Görüldüğü gibi bazen aynı konudan bahseden iki grub ayet arasına farklı bir konudan bahseden ayet gelebilmektedir. Bu ayetler ve konular arasında ilk bakışşta göze çar-

---

417 Abdussettar, *el-Medhal*, s. 24-25.
418 Abdussettarr, *el-Medhal*, s. 25; Degamin, *Menheciyyetü'l-bahs*, s. 113.
419 Degamin, *Menheciyyetü'l-bahs*, s. 114.

pan bir bağlantı kurulamamaktadır. İşte bu muğlaklıktan dolayı bazı alimler, bu metottan uzak durmuşlardır.[420]

Birbiriyle alakası yokmuş gibi gelen kimi yerlerde müfessirlerin kendilerine göre bir bağ kurmaya gayret ettikleri görülmektedir. Mesela İsra suresinin başında İsra olayı anlatıldıktan sonra konu ikinci ayette Musa'ya a.s. getirilmektedir. Üçüncü ayette Nuh'la beraber gemide taşınanlar zikredildikten sonra konu yeniden israiloğullarına dönmektedir. Bu ayetler arasında ara cümle gibi duran üçüncü ayeti Mevdudi, "Yani siz, Nuh ve ashabının torunlarısınız. Bu nedenle onlara yaraşır bir şekilde davranmalısınız. Sadece Allah'ı vekil edinmelisiniz. Çünkü atalarınız sadece Allah'ı vekil edindikleri için tufandan kurtulmuşlardır" diyerek diğer ayetlerle bağlantı kurmaya çalışmaktadır.[421]

Ayetler arasındaki konu birlikteliğinin tespit edilmesi o kada da kolay değildir. Nitekim Bikai'nin bazen bir ayetle diğer ayet arasındaki irtibatı kurabilmek için yaklaşık bir ay düşündüğü rivayeti edilmiştir.[422] Bu zorluğa binaen ister istemez surelerdeki maksatların ortaya konulması esnasında, alimler arasında doğal olarak ihtilafların vuku bulduğu görülmektedir. Ayrıca surenin konu merkezinin tesbitinde her alim kendine göre önemsediği veya vurgulamak istediği konuyu merkeze almaktadırlar. Bu da bazen ana konuyla tali konunun karıştırılmasına neden olmaktadır.[423] Mesela, Süleyman Ateş Duhan suresinin tefsirinde Tevhid, Peygamberlik, Ahiret ve genel anlamda olmak üzere dört başlıkta toplam on iki prensip çıkarırken, Zuhayli surede fıkhu'l-hayat başlığı altında altı madde sıralamakta ve genellikle de ahiretle ilgili konuları değerlendirmektedir.[424] Bunların yanında Bayraktar Bayraklı ise, diğerlerinden farklı olarak sureden eğitimle ilgili yedi ilke çıkarmakta-

---

[420] Degamin, *Menheciyyetü'l-bahs*, s. 120.
[421] Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an*, III, 79.
[422]Degamin, *Menheciyyetü'l-bahs*, s. 127.
[423] Muhammed Abdullah Dıraz, *Medhal ile'l-Kur'an*, s. 117-123.
[424] Süleyman Ateş, *Tefsir*, VIII, 317-319; Zuhayli, *Münir*, XXV, 243-245.

dır.[425] Görüldüğü gibi her alim, kapasitesi ve dikkatine göre sureye farklı değerler atfetmektedirler. Söz konusu müfessirlerin tasniflerinde ortak yön olmakla birlikte, farklı bakış açıları da görülmektedir. Bu da yukarıda ifade edildiği gibi surede konu birliğinin tespit edilmesinin problemlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

2- Kur'an peyder pey indirildiğinden dolayı belli bir düzene ihtiyaç duymadığı söylenebilir. Bu manada az sayıda müfessirin surede irtibat kurması ve kurulan bazı irtibatların tekellüf ihtiva etmesi münasebet ilminin zayıf halkasından diğer bir yönü olarak görülebilir.

3- Surelerde te'vil ve cedel yönlerinin çok olması da dikkat çeken diğer bir yöndür. Çünkü sure dizimi bir birliğe sebep oluyorsa ayetlerde vücuhun hatta konuyla ilgili tenakuz gibi görülen açıklamaların yapılmaması gerekirdi.

4- Bu eleştiri belki de her metot için geçerli olabilecek ümmetin parçalanma ve bölünmesi meselesidir. Her görüş sahipleri kendilerini destekleyecek ayetlere veya tespitlere sarılmakta, yaklaşımını desteklediği için zayıf gibi duran rivayeti, sahih addetmektedir. Ayrıca herkes kendi mezhebi yaklaşımına göre olaylara bakarak bir değerlendirmede bulunmaktadır.[426]

Yukarıda sıralanan eleştiriler önemli olmakla birlikte aynı zamanda tüm yaklaşımlar için de geçerli olan bir eleştiridir. Bunlara dikkat etmekle birlikte surede konu birliğini yakalayabilmek için bazı usuller de ileri sürülmüştür. Mesela suredeki konu birliğini ve ayetler arasındaki irtibatı yakalayabilmek için belli ayetlere değil surenin tamamına bakılması gerektiğini savunanlar vardır. Bu amaca ulaşmak için de surenin genel hedeflerini ve külli konularını oluşturun cüzlerin tasnifinde ve ayetlerin tasavvurunda bu birliğin çok net bir

---

[425] Bayraktar Bayraklı, *Yeni bir Anlayış Işığında Kur'an Tefsiri*, XVII, 433. Tefsirler sure sure değerlendirildiğinde ortak konu olmakla birlikte müfessirlerin yaklaşımlarına ve meşreblerine göre öne aldığı konuların değiştiği görülmektedir.

[426] Degamin, *Menheciyyetü'l-bahs*, s. 120.

şekilde ortaya konulması gerektiği belirtilmektedir.[427]

Sonuç olarak şunu ifade edebiliriz ki surelerdeki münasebetin en iyi şekilde tespit edilebilmesi için şu hususlara dikkat edilmesi gerekmektedir.

1. Araştırmacı incelediği, tefsir yaptığı surenin indiği atmosferi bilmesi gerekmektedir. Bu şekilde konu ile çevre arasında ilişkiyi kurabilecektir.

2. Surenin başından sonuna kadar genel bir bakışa sahip olmalıdır. Bu nedenle araştırmacı surenin belli bir bölümüne odaklanmamalıdır, aksi takdirde tecziî bir çalışma yapmış olacaktır.

3. Surelerdeki bütün konuları gördükten sonra bu konular arasındaki irtibat üzerinde yoğunlaşması gerekir.

4. Bir çok surede esas gayesi ve hakim olan konu birkaç merhaleyi gerektirmektedir. Araştırmacıya düşen bu merhaleler arasındaki tesanude dikkat etmesidir.

5. Ayetler ve cümleler arasındaki irtibata dikkat edilmeli

6. Surenin tahlili tefsiri yapılmalı-incelenmeli çünkü amacın tesbitinde tahlili tefsir konulu tefsire materyal vermektedir.[428]

VIII. KONULU TEFSİRDE TAKİP EDİLECEK METOTLAR

Her ilmin belli bir uygulama metodu ve kuralları vardır. Kaynaklarda "menhec" ile "tarik"in ne olduğuyla ilgili alimler arasında ihtilaf olduğu ifade edilmektedir. Bazı alimlere göre menhec/metot, Kur'an'ı araştıran kimsenin takip ettiği genel kaidelerdir. Tarik ise bu kaidelerin uygulanmasıdır. Diğer bir ifade ile metot, mühendisin proje çizimi, tarik ise bu projenin hayata geçirilmesidir.[429] Bunun karşısında bazı alimler, metod/menhec ile yol/tarik ara-

---

[427] Degamin, *Menheciyyetü'l-bahs*, s. 123.
[428] Degamin, *Menheciyyetü'l-bahs*, s. 134-38.
[429] Halidi, *Tefsiru'l-mevduî*, s. 60-1.

sında ayrım yapmayıp menhecin tarik olduğunu[430] beyan etmişlerdir. Ayrıca modern anlamda "menhec"in müradifinin "usul" olduğu da ifade edilmiştir.[431]

Bu manada ilmi bir yöntem olarak kabul edilen konulu tefsirde de takip edilmesi gereken bir metodun olması gerekmektedir. Bu çerçevede konulu tefsirin uygulama yöntemini genel olarak şöyle ifade edebiliriz:

Öncelikle Kur'an'dan araştırılma yapılacak bir konu tespit edilmeli ve daha sonra konunun genel ve alt başlıkları belirlenerek, belli bir çerçevede sınırlandırmaya gidilmelidir. Bu çerçeve etrafında hedef veya hedefler tayin edilerek konuyla ilgili bir başlık verilmelidir. Konuyla ilgili bütün ayetler, mümkün mertebe nüzul sırasına göre toplanarak, konularına göre tasnif edilmelidir. Sonra da ayetler siyaka ve indiği ortama göre değerlendirmeli ve ayetler arasındaki mutlak-takyid, amm-has ilişkileri göz önünde bulundurulmalıdır. Kavramlar açıklanırken etimolojik ve semantik tahliller yapılmalı, gerektiğinde ise sünnetten faydalanılmalıdır. Ayrıca ihtiyaca göre göre konuyla ilgili uzmanlarla görüşülmeli, modern ilimlerden de faydalanılarak bilimsel bir metotla konu izah edilerek bir sonuca varılmalıdır.[432]

Bu noktada bir hususa dikkat çekmek isteriz. Yukarıda zikr edilen sure veya ayetlerin nüzul zamanının tespit ve tayin edilmesi her ne kadar tefsirlerde ve konuyla ilgili bazı eserlerde zikredilmiş olsa da bize göre bunun belirlenmesi pek de kolay değildir. Çünkü Kur'an ayetlerinin tamamının nüzul zamanının belirlenmesi bir yana, surelerin sıralamasının dahi tam anlamıyla

---

[430] Abdüssettar Said, *el-medhal*, s. 56; Reşavi, *Menhecü't-tefsir*, s. 32.

[431] Menhec; "marifet dallarından herhangi bir dalda hakikatin ortaya çıkarılması adına ortaya konulan bütün kaideler" şeklinde tarif edilmektedir. Reşavi, *Menhecü't-tefsir*, s. 32.

[432] Abdüssettar Said, *el-Medhal*, s. 56; Halidi, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 61-62; Güngör, *Konulu Tefsir*, 52-53; Dumlu, *Konulu Tefsir*, s. 162-163; Kumi, *et-Tefsiru'l-mevdui*, s. 22-24; Elmai', *Dirasat*, 26-28; Fermavi, *Bidaye*, s. 62; el-Kasım, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 17-18; Güven, *Konulu Tefsir*, s. 185-200; Aydüz, *Konulu Tefsir*, 163-170; Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri*, s. 431-434; Hasan Yılmaz, *Semantik Analiz*, s. 152.

belirlendiğini söylemek oldukça zordur. Nitekim, Katade'den rivayetle, insanlar ve cinler bir araya gelseler bile Kur'an'ı nüzul sırasına göre tertip etmelerinin mümkün olmadığı aktarılmaktadır.[433] Surelerin nüzul sırasına göre dizilmesi bu derece zor olduğuna göre, ayetlerin tamamının nüzul zamanının tespiti mümkün görünmektedir. Bu imkansızlığa rağmen, konulu tefsir yapan kimsenin ayetlerin nüzul tarihi ile birlikte inme sebeplerini de bilmesi gerektiği şart koşulmaktadır. Ancak ahkâm tefsirleri dışında yapılan diğer konulu tefsir çalışmalarında bu şartın ihmal edildiği nakledilmektedir.[434] Dolayısıyla konulu tefsir yapan kişinin mümkünse ayetlerin nüzul zamanlarını da değerlendirmesi gerekmektedir; ancak bunun mümkün olmadığı yerlerde belki nüzul ortamını ve sebebi nüzulleri göz önünde bulundurması daha makul görülmektedir. Bununla birlikte ayetlerin iniş sıralamasıyla ilgili nakledilen haberlerin zan ve tahminden öte bir şey ifade etmediği ve ayetlerin nüzul zamanlarının kesin bir şekilde tespitinin imkansız olduğu kabul edilmekle birlikte, bazı müfessirlerin surelerin veya ayetlerin ihtiva ettiği konulara binaen onların iniş zamanlarına dair bazı tahminlerde bulunmalarının takdire şayan olduğunu ve üzerinde çalışılması gereken bir konu olarak gördüğümüzü ifade etmek isteriz.[435]

Konulu tefsirin bir cüzü kabul edilen sure eksenli konulu tefsir metoduna geçmeden önce, bazı alimler sure eksenli çalışmaları konulu tefsir metodundan saymazken;[436] bazı alimlerin ise bunu konulu tefsirin bir çeşidi olarak gördüğünü belirtmek isteriz.

Sure bağlamında konulu tefsir yapılışını dört aşamada özetlemek müm-

---

433 Kur'anın kronolojisinin yapılıp yapılamayacağıyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Selim Türcan, "Tefsirde bir yöntem esası olarak Kur'an Kronolojisi Meselesi", *Kur'an Nüzulunun Mekke Dönemi*, Çorum Beld. Kültür Yay. Çorum 2013, ss. 213-231.

434 Degamin, *Menheciyyetü'l-bahs*, s. 36.

435 Mesela Seyyid Kutub ve Mevdudi, tefsirlerini yaptıkları surelerin girişinde surelerin ihtiva ettiği konulara göre indiği dönemi tahmin etmektedirler.

436 Abdussettar, *Medhal*, s. 58.

kündür. Öncelikle sureye bir giriş yapılmalıdır. Buna göre varsa surenin sebebi nüzulü aktarılmalı, daha sonra surenin Mekki veya Medeni olduğu belirtilmeli ve sureye dair konular sıralanmalıdır. Bunun yanında suredeki ana ve esas hedef tespit edilmeli daha sonra sure uzun surelerdense konulara bölünmeli ve bu bölümlerin, ana hedefle irtibatı belirtilmelidir. Sonra da bir önceki sure ile irtibat yönü tayin edilmelidir.[437]

Burada bazı kaynaklarda karşılaştığımız dikkat çekilmesi gereken bir hususa da temas etmek istiyoruz. Buna göre konulu tefsir yapacak kişinin, sure ile sure isimleri arasındaki bağı tespit etmelidir. Bu manada Halidi, "surelerin tevkıfi isminin zikr edilmesi" maddesi altında surelerin birden çok tevkıfi isimlerinin varlığı durumunda, onların zikredilmesi ve bu şekilde isimlendirilme sebebinin açıklanması gerektiğini vurgulamaktadır. Bununla birlikte surenin bu tevkifi ismiyle surenin genel konusu arasında bir bağ kurulması gerektiğini açıklamaktadır. Ayrıca o, surelerin bazı isimlerinin içtihaden verildiğini de kabul etmektedir. Mesela Bakara suresinin "Bakara" şeklinde adlandırılmasının tevkıfi, "Hilaf" şeklinde adlandırılmasının ise ictihadi olduğunu iddia etmektedir.[438]

Usul kitaplarına baktığımız zaman sure isimlerinin tevkıfi olmaktan ziyade içtihadi olduğu görülmektedir. Dolayısıyla sureler, Hz. Peygamber veya sahabe tarafından bazen surede anlatılan bir konu öne çıkarılarak merkeze konulmak suretiyle bazen de surenin herhangi bir yerinde geçen ama genellikle ilk ayetlerde ifade edilen bir kelime ile sure isimlendirilmiştir. Burada sure isimlerinin surenin genel konusunu içerdiği veya sure ile irtibatlı olduğu sonucuna varmak oldukça zordur. Nitekim, surelerin ilk ayetlerinde geçen bir kelimenin, surenin tamamına tahakküm etmesini düşünmek, pek de makul görünmemektedir.

---

[437] Halidi, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 73-4; Güven, *Konulu Tefsir*, s. 204-208; Aydüz, *Konulu Tefsir*, 176-181; Yılmaz, *Semantik Analiz*, s. 145, 147.

[438] Halidi, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 83.

Konulu tefsirde tenakuzmuş gibi görünen nasların açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Bu manada nasslar arasında tenakuz gibi görülen hususların halledilme yolunun, Kur'an bütünlüğüne dikkat etmek olduğu vurgulanmaktadır. Dolayısıyla bu tenakuz gibi duran nassların net ve objektif bir şekilde anlaşılabilmesi için, konuyla ilgili Kur'an'ın başından sonuna kadar çok dikkatli bir şekilde okunması,[439] konuyla doğrudan veya dolaylı irtibatlı bütün ayetlerin tespit edilmesi ve onların bir bütünlük içerisinde değerlendirilmesi gerekmektedir.[440] Yani "Efradını cami, ağyarını mani" bir çalışma yapılması gerekmektedir. Konulu tefsir de bunu sağladığı için, bu metodun Kur'an araştırması yapan herkesin mutlaka takip etmesi gereken bir usul olduğu kanaatini taşımaktayız.[441] Konuya bu açıdan bakıldığında genellikle sadece ahkâm ayetlerini yorumlamaya gayret eden[442] ahkam tefsirlerinin, aslında ilk konulu tefsir örnekleri olduğunu söylememiz de mümkündür.[443] Çünkü bu tefsirlerde, ayetler tefsîr edilirken veya bir hüküm ortaya konulur-

---

[439] Bu minvalde Hz. Peygamber'den (a.s.) şu olay nakledilmektedir: "*Bir adam 'Ey Allah'ın Rasulü! Allah'a en sevimli amel hangisidir?' diye sorunca O (a.s.), 'Yolculuğu bitirince tekrar yola başlayan kimsenin durumu' diye cevap verdi. Bunun üzerine adam 'Yolculuğu bitirip tekrar yola başlama nedir?' diye sordu. Hz. Peygamber de 'Kur'an'ı başından sonuna kadar okuyup bitirdikçe yeniden başlamaktır' şeklinde karşılık verdi*. Tirmizî, *Sünen*, (thk. Ahmed Mahmud Şakir), Dâru ihyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, trs. hd. no. 2948. İşte rivayette söz konusu edilen Kur'an'ı okuma biçiminin Kur'an bütünlüğünü sağlayan en önemli sebep olduğunu düşünmekteyiz.

[440] Dummlu, *Kur'an'ı Anlamada Yöntem*, s. 152; Güngör, *Tefsirde Konulu Tefsir Metodu*, s. 52-53; Kasaboğlu, "*Kur'an'ın Konulu Tefsiri*", s. 127. Buradan da konulu tefsirde istenilen neticeye ulaşabilmek için kavram tahlillerine önem vermek gerektiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla konulu tefsir, semantik metoddan da yeterince faydalanmak zorundadır. Şehmuz Demir, *Kur'anî Konu, Kavram ve Sure Tefsirine Metodik Bir Yaklaşım*, s. 116, 117; Abdulkerim Seber, *Konulu Tefsirin Teorik ve Pratik Problemlerine Dair Bazı Çözüm Önerileri*, s. 157.

[441] Abddurrahman Kasaboğlu, "*Kur'an'ın Konulu Tefsiri*". s. 117.

[442] Hüseyin Emin Sert, *Tefsir Tarihinde Fıkhi Tefsirler ve İmam Şafii'ye Nisbet edilen Ahkamu'l-Kur'an*, EÜSBE, Kayseri, 1995, s. 33; Cessâs'ın Ahkamının da konulu tefsîre bir örnek olduğuyla ilgili bkz. Mustafa Safvet, *el-İmamu Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs ve Menhecuhu fi't-Tefsîr*, Daru's-Selam, Kâhire, 2001, s. 239.

[443] Fıkhi tefsilerin konulu tefsi olduğuna dair bkz. Mustafa Müslim, *Mebahis*, s. 19; Rumi, *Buhus*, s. 64; İttecehat, s. 864.

ken, konuya dair Kur'an bütünlüğüne dikkat edilmeye çalışmaktadırlar.[444]

Yukarıda sayılan metotlarım haricinde konuyla ilgili yapılan çalışmalarda daha başka kaideler de ortaya koymuşlardır. Bu kaideleri şu şekilde maddelememiz mümkündür.

1- Konulu tefsir yapacak kişi araştırdığı konunun çerçevesini tam çizmeli, konunun dışına çıkamamalıdır.

Özellikle de sünnet/hadis kullanımında buna dikkat etmelidir. Şöyleki konulu tefsir araştırmacısı, hadislerden haraketle ayeti tavzih ederken, hadisleri araç olarak kullanmalıdır. Ana kaynak olarak sünnet esas alınıp ayet ikinci plana atılırsa bu, konulu tefsir olmaktan ziyade herhangi bir islami çalışma olarak addedilebilir. Aynı şekilde sahabe ve alimlerin görüşlerinden faydalanmada da benzer durum söz konusudur. Konulu tefsir yapan kimse bu iki hususa çok dikkat etmesi gerekmektedir.[445]

2- Konuyla ilgili dayandığı argümanlarının sahih olması gerekmektedir. Yani ayetin tefsiri sadedinde nakledilen sahabe, tabiin rivayetlerini sahih-sakim ayrımı yapmadan toplamamalı, son derece dikkatli değerlendirmelerde bulunulmalıdır. Çünkü Kita-bullahı zayıf rivayetlerle tefsir uygun değildir. Mesela son dönemlerde Kur'an'ın kaynağı hususunda "şeytan ayetleri" iftirasında bulunanlar tefsir müsannafatının içerisinde var olan rivayetleri kullanmaktadır.[446] Örneğin Garanik olayı diye de bilinen ve vahyin kaynağına dair çok ciddi problemler doğuran rivayetler ne yazıkki kaynaklarımızda mevcuttur. Şöyle ki bazı müfessirlerin, rivayetleri sahih-sakim ayrım yapmadan sanki

---

[444] Safvet Mustafa, *el-İmamu Ebû Bekr er-Râzî*, s. 293.

[445] Abdussettar, *el-Medhal*, s. 68-9; Halidi, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 77.

[446] Modern Dönemde yapılan özellikle Kur'an'ın değerini düşürmeye çalışan art niyetli bazı araştırmacılar, tefsir ve hadis külliyatlarında var olan uydurma, zayıf rivayetlere dayanarak kitaplar kaleme almaktadırlar. Bu yüzden Konulu tefsir bu tür çalışmalara da cevap niteliği olacağından bu tür rivayetlere değeri kadar önem atfetmeli ona göre cerh tadilini yapmalıdır.

kabul ediyormuş gibi nakletmesi,[447] bazısının da rivayetlerin çokluğuna binaen olayın gerçek olduğunu iddia etmesi[448] gerçekten calibi dikkattir. Hatta kimi müfessirlerin rivayeti sahih addedip, "Peygamber bu sözü söylemedi, şeytan söyledi" diyerek rivayeti tevil etmesi kabul edilecek bir durum değildir.[449]

3- Gereksiz ve bıkkınlık verecek derecede konudan kopuk uzatmalara gidilmemelidir. Çünkü hedef, Kur'an'da ifade edilen bir kaziyyenin vuzuha kavuşturulmasıdır. Dolayısıyla meram açık ve muciz bir şekilde ifade edilmelidir[450]. Mesela "Kur'an'da su"yu konulu tefsir bazında çalışırken amaçtan saparak su ile ilgili Kur'an'da pek de yer almayan suyun kullanımlarına dair konuların tafsil edilip kuyu suyundan başlanıp müstağmel suyun hükmüne, kulletyn meselesine varıncaya kadar ayetin bağlamından uzak konuların tavzih edilmesi amaçtan sapma olarak değerlendirilir ki bu çalışmalar, konulu tefsir olmaktan ziyade fıkhi bir çalışma görünümü arz eder.[451]

4- Konulu tefsir çalışması yapan kişi, genel bir kaide ortaya koymak için acele etmemeli, konunun bütün detaylarını araştırıp incelemelidir. Konuyla ilgili gerekli olan bir nassın ihmal edilmesi yanlış veya eksik sonuca götüreceği gibi ortaya konan kuralın da tartışmalı hale gelmesine yol açacaktır. Bundan dolayı konulu tefsir yapan kimseye teenni ile hareket etmesi, konu üzerinde derinlemesine araştırma yapması ve konu üzerinde uzunca kafa yorması gerekmektedir. Ortaya konulan kuralla çelişen başka bir nassın olmadığını

---

[447] Taberi, *Camiu'l-beyan*, XVIII, 663-667.

[448] İbn Hacer, Fethu'l-bari bi şerhi sahihi'l-buhari, Daru'l-magrife, Beyrut 1379, VIII, 439.

[449] Cessas, *Ahkam*, III, 321-322; Beğavi, *Mealimu't-tenzil,* III, 347.

[450] Abdussettar, *el-Medhal*, s. 73; Halidi, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 77.

[451] Bu yaklaşım tefsir geleneğinde ilk konulu tefsir olarak ifade edilen ahkam tefsirinde sıklıkla görülen sapmalardan biridir. Mesela ahkam tefsirlerinde "biz gökten suyu tahur olarak indirdik" şeklindeki Furkan suresi 48. ayetin tefsirine bakıldığında müfessirler, su ile ilgili nerede ise fıkıh kitaplarında anlatılan bütün başlıkları incelemişlerdir. Örnek için Bkz. Cessas, Ahkam, III, 437-450; Razi, *Mefatih*, XXIV, 466-473; Kurtubi, *Ahkam*, XIII, 39-53.

da gözler önüne sermelidir.[452]

5- Kur'an'ın beyan uslübunu gözetmek gerekmektedir. Konulu tefsir yapacak olan araştırmacı Kur'an'ın bu özelliğini gözden kaçırırsa, ortaya koyacak olduğu kaide, hakikatlerde hata eder.[453] Burada Kur'an'ın beyanındaki uslüpla ilgili şartlara şunları da dahil edebilir. Kur'an'daki bir kelimenin hakikat anlamına hamledilmesi asıldır. Bir kelimeyi mecaza hamledebilmek için onun mecaz anlamına geldiğine dair bir karinenin olması gerekmektedir.[454]

6- Konulu tefsir yapan kimse, Kur'an'ın esas görev ve maksadını bilmeli o da Kur'an'ın insanları Allah'a ulaştırmak için indirildiğidir.

7- Kur'anın hakikatlerine kesin inanmak gerekir.[455]

8- Konulu tefsir yapılırken kullanılan kavramlar sahabe ve tabiinin ittifak ettikleri olmalıdır. Şaz kabul edilen görüşler, makbul olarak addedilmemelidir.[456]

---

[452] Abdussettar, *el-Medhal*, s. 74; Halidi, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 77.

[453] Abdussettar, *el-Medhal*, s. 78; Halidi, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 78.

[454] Halidi, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 78. Halidi, bilinmesi gereken Kur'an'ın beyan üslubuyla ilgili şunları sıralamaktadır. Kur'an'da bütünlük asıldır, Kur'an'da tekrar ve ziyade yoktur. Kur'an, hidayet kitabıdır, Arapçadır. Kur'an bazı arapların düştüğü hatalardan ve karışıklıklardan uzaktır. Her mecaz, Kur'an için doğru değildir. Kur'an'i mecaz tabir ve uslüptadır. Kur'an'da müradif yoktur. Halidi, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 78.

[455] Halidi, *et-Tefsiru'l-mevduî*, s. 78.

[456] Abdussettar, *el-Medhal*, s. 72.

— İKİNCİ BÖLÜM —

KONULU TEFSİRİN PROBLEMLERİ

I. TEFSİRDE USUL PROBLEMİ

Tefsirde usul veya usulsuzlük problemleri son dönemlerde daha yoğun tartışılmaya başlanmıştır. Bu manada belki ilk olarak tefsir diye bir ilim var mıdır, varsa usulü ve özellikleri nelerdir,[457] tefsir usulü diye bildiğimiz şey, aslında fıkıh usulü müdür? şeklindeki sorunlar üzerinde düşünülüp tartışılması gerekmektedir. Hatta tefsir usulünün, fıkıh usulünden ayrılması problemlemi de değer-lendirilmesi gereken diğer bir husustur.[458]

Bu konuların hepsi başlı başına bir çalışma konusu olduğu için bu husus-

---

[457] Bu konuda "tefsir nasıl bir ilimdir" başlığında ilmi istişare toplantıları yapılmaktadır. Burada tefsir ilim midir, tefsir ilminin sınırları, tefsirin ilim olmasının delilleri, tefsir ilminin özellikleri gibi konularda tebliğ sunulmuş ve bu tebliğler üzerinden müzakerler yapılmıştır. *İslami İlimlerde Metodoloji-III Tefsir Nasıl bir ilimdir?* İstanbul, 2011.

[458] Hatta tefsirin bir ilim olup olmadığı tartışılmıştır, tartışılması da gerekmektedir. Mesela Mustafa Öztürk, günümüze kadar telif edilen tefsirler dikkate alındığında, tefsirin müstakil bir ilim olmaktan ziyade gayr-i muayyen ilimlerin mecmuu olarak değerlendirilmesi gerektiği kanaatindedir. Konuyla ilgili bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, *Tefsir Taririhi Araştırmaları*, s. 13-15; Burhan Baltacı, "Tefsir Usulünün Yeniden İnşasına Fıkıh Usulünün Katkısı", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü*, İlim Yayma Vakfı, Ağustos 2009, s. 290; İbrahim Görener, "Kur'an ilimleri ve Tefsir Usulünün Bir Yöntem Çağrıştırması Sorunu", *Bilimname*, XVI, 2009/1, ss. 9-23.

lara yer vermeyip konulu tefsir metodunun problemlerini ve konuyla ilgili gördüğümüz tefsir-tevil ilişkisini ve bazı usul problemlerini ele alacağız.

Burada konumuzun temel kavramı olduğunu düşündüğümüz, özellikle son dönemlerde daha fazla tartışılmaya açılan tefsir-tevil ilişkisine kısaca temas etmek istiyoruz. Çünkü bu iki kelimenin kavramlaşmasında aşağıda görüleceği gibi konulu tefsirin ihmalinden kaynaklanan bazı yanlışlara düşüldüğü kanaatindeyiz.

A. Tefsir- Te'vil İlişkisi

Usul kitaplarına veya tefsirle ilgili yapılmış her hangi bir çalışmaya bakıldığında, genellikle bu iki kavramın farklılığı veya benzerliği konusunun değerledirildiği görülmektedir. Hatta bu konuda müstakil çalışmalar bile yapılmıştır. Biz burada tefsir-tevil kavramlarının kelime ve ıstılahi tahlillerine girmeden, doğrudan iki kavramla ilgili yapılan tartışmaları gözler önüne sermeye gayret edeceğiz. Konuyu incelediğimizde belki de tefsir-te'vil ayrımına ilk dikkat çeken kimsenin İmam Maturidi olduğunu söyleyebiliriz.[459] O, tefsirin sahabeye, te'vilin ise fukahaya ait olduğunu naklettikten[460] sonra, sahabenin

---

[459] Ayrıca h. IV asra kadar tefsir-te'vil ayrımının yapılmadığı, bu döneme kadar tefsirlerin hem te'vil hem de tefsir şeklinde adlandırılmasından da anlaşılabileceği belirtilmektedir. Mustafa Öztürk, "Tefsir-Te'vil karşıtlığının Tarihsel ve Epistomolojik Kökeni", *İslami Araştırmaları Dergisi*, cilt, 14, sayı, 1, 2004, s. 79-80.

[460] Buradan haraketle tefsirin rivayet, te'vilin ise dirayet merkezli olduğu, tefsirin, daha ziyade açıklama; te'vilin ise anlama ve yorumlama çabasını ifade ettiği belirtilmektedir. Yine bu ayrıma göre tefsirin sadece rivayet ve nakilden ibaret olduğu sonucu çıkmaktadır. (Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu, Ankara 2011, s. 15) Ayrıca ilk olarak rivayet veya eser tefsirinin ortaya çıktığı, bunda da hadisçilerin başrolde olduğu iddia edilmektedir. Ancak biz, bu görüşü doğru kabul etmemekteyiz. Çünkü hadislerin tedvininden önce tefsirin tedvin edildiğini görmekteyiz. Mesela hicri 146'da vefat eden Kelbi'nin ahkamu'l-Kur'anı'nın varlığı veya bugün tercümede edilerek dilimize kazandırılan hicri 150'de vefat eden Mukatil b. Süleyman'ın tefsirleri, bunun en somut örnekleri arasıda görülebilir. Tefsirin hadisten ayrı müstakillen geliştiğine dair bilgi için bkz. Mustafa Hocaoğlu, *Ahkam Tefsirlerinin Usul Açısından Mukayesesi: Cessas, Herrasi, İbn Arabi Örnekleri*, İzmir 2010 (Basılmamış Doktora Tezi) s. 23-25; Mustafa Karagöz,

öne çıkmasınının sebebini, ayetlerin indiği ortama müşahede etmeleri şeklinde açıklamaktadır. Ona göre ayetlerin indiği ortama şahid olma ve görme, ayetlerin tefsiri ve muradını bilmede en önemli şeydir. Bunun karşısında İmam Maturidi, te'vili ayetin vecihlerinden bir vechin ifade edilmesi olarak belirtmektedir. Yani Maturidi'ye göre tefsirin tek bir vechesi, te'vilin ise birçok yönü vardır.[461] Buradan hareket edersek, İmam Maturidi'ye göre tefsirin temelinde her nekadar sahabe görülse de aslında Peygamber vardır. Onun açıklamalarından anladığımız kadarıyla o, bir ayetin tefsirinde "Allah en iyi bilir" şekilde bir takyid yoksa veya "bu ayetin manası şudur" şeklinde bir uslup kullanılmışsa, bu açıklamanın tefsir olduğunu belirtmektedir. Mesela "Biz sana kevseri verdik" ayetinde geçen kevserin ne olduğu konusunda, sahabenin "Allah en iyi bilir" demeden söz konusu kevseri "cennette bir havuzdur", "Kur'an'dır", "ümmet çokluğudur" şeklinde tanımlamları, tefsir diye adlandırıl-maktadır.[462] Bunun karşısında kevserin "Allahu alem ayetten kastedilen

---

"Başlangıçta Tefsir Hadisin Bir Bölümüydü İddiasının Kaynağı", *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*, Araştırma, Ankara 2015, ss. 35-74

[461] Maturidi, *Te'vilat*, I, 1. İmam Maturidi, tefsir te'vil farkını göstermek için "*Hamd alemlerin Rabbi olan Allah aitir*" ayetini örnek vermektedir. İmam Maturidi, ayette ehli tefsirin ihtilaf ettiğini bazı alimlerin, Allah bu ayette kendisine hamdettiğini/kendisini övdüğünü, bazı alimlerin ise ayette Allah'ın kendisine hamdedilmesini emrettiği şeklinde tefsir ettiklerini belirtmektedir. İmam Maturidi'nin açıklamlarından sanki tefsirin ayette kastedilen muradın tespiti anlamında olduğu anlaşılmaktadır. Yani ayetin muradını ifade eden kimsenin müfessir olduğu belirtilmektedir.

O ayetin te'vilini ise Allah muradı en iyi bilendir şerhini düşerek ayetle ilgili yapılan açıklamlar şeklinde kabul etmektedir. Maturidi, *Te'vilat*, I, 1.

[462] Burada dikkatimizi çeken bir konuyu da ifade etmek istiyoruz. İmam Maturidi, Kevser suresinin tefsirinde kevserin, cennette bir havuz olduğuna dair hz. Peygamber'den nakledilen rivayetle ilgili şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: "Eğer bu rivayet sabitse, başka söze hacet yok, sabit değilse o zaman kevserin, birçok hayır anlamında kullanılması daha evladır." İmam Maturidi, bu açıklamayı yaptıktan sonra birinci görüşün doğru olduğuna dair Hz. Peygamber'den "cennette gözün görmediği aklın ermediği nice nimetler vardır" rivayetini nakletmektedir. Bütün bu açıklamalardan sonra o, "işin aslı" diye bir paragraf açarak, aslında "Kevser" hakkında çok da konuşulmaması gerektiğini, Allah'ın bunu Peygamberine açıkladığını, Peygamberin de bunu bildiğini, tabir yerindeyse amacın hasıl olduğunu, bunun için de bu konunun üzerinde fazla durulmaması gerektiğini söylemektedir. Aslında bu şekilde kendisi de koymuş olduğu kuralı çiğnemektedir. Oysa ona göre tefsiri sahabe yapmaktaydı ancak o sahabenin görüşlerine

ümmet çokluğudur" şeklinde açıklanmasının te'vil olduğu anlaşılmaktadır. Bu manada tefsirin, sadece nakilden ibaret olduğu görülmektedir. Bu da özellikle Peygamber'den bütün ayetlerin tefsir edilmiş veya sahabe tarafından nakledilmiş olmasını gerektirmektedir. Malum olduğu üzere ne sahabeden ne de Peygamber'den Kur'an'ı baştan sona tefsir ettiklerine dair elimizde sahih rivayetler bulunmaktadır.[463] Tefsir ve hadis kitapları incelendiğinde de tefsirle ilgili rivayetlerin sınırlı kaldığı görülmektedir. Aslında İmam Maturidi'nin böyle bir ayrıma gitme sebebinin de çok net olmadığını söyleyebiliriz.[464] Sadece mukad-dimede Hz. Peygamber'den "*Kim Kur'an'ı kendi reyiyle tefsir ederse cehennemdeki yerini hazırlasın*"[465] rivayetini nakletmektedir. Rivayetteki "fessera" kelimesinden hareketle tefsirin sahabeye ait olduğu sonucuna varmak manen rivayetin yapıldığı bir coğrafyada pek de isabetli değildir. Bir kere Peygamberin rivayette geçen "fessera" ifadesini kullandığı kesin değildir. Çünkü görebildiğimiz kadarıyla konuyla ilgili diğer rivayetlerde "fessera" kelimesi zikredilmemektedir. Ayrıca Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in de

---

kendi görüşünü de eklemektedir. Bkz. Maturidi, *Te'vilat* V, 526.

463 İbn Abbas'ın Kur'an'ı başından sonunda kadar tefsir ettiğine dair rivayet olmakla beraber, elimizde bunun sağlamasını yapacak bir argüman bulunmamaktadır.

464 Te'vilat'a şerh yazan Semarkandi'den İmam Maturidi'nin hadiste ifade edilen itiba muhatab olmamak için kitabına tefsir demekten kaçındığı nakledilmektedir. Öztürk, *Tefsir-Te'vil karşıtlığının Tarihsel ve Epistomolojik Kökeni*, s. 80.

465 Maturidi söz konusu rivayeti, "من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار" şeklinde "فسر" kelimesiyle vermektedir. Rivayetin devamında hadisteki tevbihin sebebini, tefsirin Allah adına yapılan bir eylem olmasına bağlamaktadır. Maturidi, *Tevilat*, I, 1. Görebildiğimiz kadarı ile hadis kaynaklarında bu rivayet geçmemektedir. Sadece Deylemi'de "*Kim abdestli olduğu halde Kur'anı kendi reyiyle tefsir ederse, abdestini yenilesin*" rivayeti vardır. Onun haricinde bu rivayeti bu formatta bulamadık. Ayrıca rivayeti, bu formatta İmam Maturidi'den önce kaleme alınmış tefsirlerde tespit edemedik ancak ondan sonra gelenlerde gördük. Mesela Razi, Ali imran 7. ayetin tefsirinde bu rivayeti nakletmektedir. Ancak o da Kur'an'ın akli delillere uygun, irab ve dile muvafık bir şekilde tefsir edilebileceğini ifade etmektedir. (Razi, *Mefatih*, VII, 148) Söz konusu rivayetin İmam Maturidi'ye kadar kimse tarafından nakledilmemiş olması da manidardır. Ayrıca bu rivayetle birlikte Kur'an'ı rey ile tefsir etmeyi yasaklayan rivayetlerin zayıf olduğu iddia edilmektedir. Rivayetlerin değerlendirmesi için Bkz. Kadir Gürler, Kur'an'ın Re'y ile Tefsirini Yasaklayan Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım, *GÜÇİFD*, 2004/1, c.III, sayı, 5, ss. 19-46

Kur'an'ı bilgisizce/re'yi ile tefsir etmekten çekindiklerine dair rivayetler[466] nakledilmektedir ki; bu iki sahabinin tutumu, aslında rivayette kastedilen muradın, bilgisizce, hevaya göre ayetlerin tefsir ve te'vilinin yapılması demektir. Ayrıca tespitlerimize göre, diğer rivayetlerde "kale"[467] ve "tekelleme"[468] tabirleri kullanılmaktadır. Yukarıdaki mantığı takip edecek olursak, ayet hususunda söz söyleyen veya ayet hakkında konuşan kimselerin, sahabe olması gerekir ki; bu durumda te'vil yapmanın da mümkünatı yoktur. Ayrıca İmam Maturidi ile aynı dönemde yaşamış Taberi, tefsir ile te'vil arasında bir ayrımın olmadığını belirtmektedir. O, bir adım daha ileri giderek bazı konulardaki ayetin te'vilini ancak Peygamberin bileceğini, aklın bu konularda yetersiz kaldığını, bundan dolayı, her hangi bir kimsenin bu konularda konuşmasının caiz olmadığını iddia etmektedir.[469] Hatta Taberi, Resulullah'ın beyanıyla bilinmesi gereken bir ayetin te'vilinde, herhangi birinin konuşmasının caiz olmadığını, konuştuğu şey hakikate uygun olsa dahi zann ile konuştuğundan dolayı, hatalı olduğunu, Alllah'ın da bu şekilde konuşmayı yasakladığını ifade etmektedir.[470] Bu durumda da te'vil, İmam Maturidi'nin aksine Hz. Peygamber'e dayanmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarı ile İbn Teymiye de tefsirin neliği konusunda İmam Maturidi'ye yakın bir düşünceye sahiptir. O, öncelikle tefsirin Peygambe-

---

466 Taberi, *Camiu'l-beyan*, I, 78.

467 Söz konusu rivayet, "*Kim Kur'an hususunda ilimsizce konuşursa, cehennemdeki yerini hazırlasın*" şeklindedir. Rivayetin metni şöyledir: "مَنْ قال في القرآن من غير علم، فليتبوأ مقعده من النار" rivayet için bkz. Ahmed. B. Hanbel, *Müsned*, I, 233, hd. No: 2069; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, VI, 136, hd. No: 30101; Tirmizi, *Sünen*, V, 199, hd. No: 2950; Ebu Davud, *Sünen*, V, 495, Hd. No: 3652; Nesai, *Sünen*, V, 31, hd. No: 8085.

468 Taberi, *Camiu'l-beyan*, I, 78.

469 Taberi, *Camiu'l-beyan*, I, 74. Taberi, İbn Abbas'tan rivayetle; kişinin Arap olmasından dolayı bildiği, herkesin bildiği, alimlerin bildiği ve sadece Allah'ın bildiği şeklinde dört çeşit tefsirin olduğunu nakletmektedir. (Taberi, *Camiu'l-beyan*, I, 75. Razi, *Mefatih*, VII, 147) Burada da görüldüğü gibi o, ayetlerin açıklamasını, tefsir diye ifade etmektedir. Hatta o, İbn Abbas'tan müsned olarak herkesin bilmesi gereken helaller ve haramlar, Arapların yaptığı tefsir, alimlerin yaptığı tefsir ve sadece Allah'ın bildiği müteşabihler şeklinde Kur'an'ın dört harf üzere indirildiğini nakletmektedir. (Taberi, *Camiu'l-beyan*, I, 76) Görüldüğü gibi rivayette insanların yaptğı anlama faaliyeti tefsir diye nakledilmektedir.

470 Taberi, *Camiu'l-beyan*, I, 78.

rin hakkı olduğunu, bir ayet veya kelimeyle ilgili Peygamber'den gelen bir rivayet varsa, başka hiçbir kayanağa bakılmadan bu rivayetin kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır.[471]

Bununla birlikte konuyla ilgili seleften farklı rivayetlerin olabileceğini kabul etmekle birlikte, seleften gelen bir konuyla ilgili iki görüş var diye hakikati, bu ikisinin haricinde aramanın yanlış olduğunu ifade etmektedir. Ona göre hakikat, bu iki haberden biridir, bu iki görüşün dışında üçüncü bir yaklaşım doğru olamaz.[472] Bu anlayışından olsa gerek İbn Teymiye, filolojik tefsirin bir bölümü olarak addedebileceğimiz kelime tahlillerine bağlı kalmayı, tefsirde hata sebepleri arasında saymaktadır.[473] Ona göre bir konuyu kelimenin muhtemel manalarından birine hamlederek tefsir etmek, en meşhur müfessirlerin bile düştükleri bir hatadır. İbn Teymiye, bu şekilde yapılan bir tefsiri ile sadece ayetin manasının tespit edildiğini ve bu yaklaşımla ayetin muradının ıskılandığını ifade etmektedir. Burada önemli bir tespit karşımıza çıkmaktadır ki, o da, ayetin ne manaya geldiği ile ayetin ne demek istediğidir. Ona göre bir kelimeyi lügavi manalarından birine hamlederek tefsir etme, selefin tutumunun haricinde bir gayrettir. Zira ona göre bu metodu benimseyenler, selefin bir konuda ikiye ayrılmasından dolayı seleften bağımsız, daha farklı görüşlere gidilebileceğine inanmaktadırlar ki, bu anlayış, kabul edilmesi mümkün olmayan hatta tahrif unusuru olan bir durumdur.[474]

İbn Teymiye'nin bu yaklaşımı kabul edilerek, lügavi tefsirlerin ayetlerin anlamını daralttığı iddia edilebilir, ancak Peygamber ve sahabeden bize gelen

---

[471] İbn Teymiye, *Tefsiru'l-kebir*, I, 119.

[472] İbn Teymiye, *Tefsiru'l-kebir*, V, 36. Ancak rivayet tefsirlerine bakıldığında, herhangi bir ayetin tefsirinde sahabenin öğrencisi konumundaki tabiinin sahabeden ayrı görüşler naklettikleri görülmektedir. Bu durumda İbn Teymen'in teorisine göre tabiin de tahrif faaliyetine düşmüş olmaktadır. Bize göre İbnTeymiye'nin sahabenin görüşlerine dikkat edilmesi görüşü önemli olmakla bilirkte sahabenin dışında görüşlerin tahrif olarak ifade edilmesi, pratikte çok da makul ve makbul bir görüş gibi durmamaktadır.

[473] İbn Teymiye, *Tefsiru'l-kebir*, V, 36.

[474] İbn Teymiye, *et-Tefsiru'l-kebir*, V, 36.

nakiller değerlendirildiğinde bu rivayetlerin yukarıda da ifade edildiği gibi sınırlı olduğu görülmektedir. Bu durumda tefsir, sınırlı sayıda ayet için geçerlidir. Ayrıca kevniyatla ilgili konularda sahabeden gelen rivayetlerin, esas alınıp bu günkü verilerden faydalanılmaması da tefsirde bir eksiklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Biz tıbbın ilerlediği bu çağda, insanın yaratılışı ile ilgili ayetlerin tıbbın verileri ışığında değerlendiril-mesinin daha makul olduğu kanaatini taşımaktayız. Dolayısıyla sahabe tefsirinin makbul olduğu konuların bilinmesi ve sahabenin ikiden fazla görüş serdettikleri yerlerde, müfessirin durduğu yerin önemli olduğunu düşünmekteyiz.[475]

Konulu tefsir yönteminden, ayetin indiği ortam önemli olduğu gibi konuyla ilgili rivayetlerin de görülüp değerlendirmesi gerekmektedir. Dolayısıyla konulu tefsir yapacak kişi, elbette Peygamber ve sahabeden gelen rivayetleri görmeli ve özellikle sahabe görüşlerini değerlendirmelidir. Ancak modern zamanda meydana gelen bütün problemlerin sahabe nakliyle çözülmeyeceği malumdur. Ayrıca sahabe naklinin her zaman için muteber olmaması da mümkündür. Mesela Kelale hususunda Hz. Ömer'den gelen, Hz. Peygamberin bu hususu yeterince beyan etmeden öldüğü rivayeti, üzerinde düşünülmesi gereken bir haberdir.[476] Bunun yanında, her konuda sahabe görüşü nakledilmediğine göre elbette müfessir, ayetle ilgili görüşüni usulüne göre beyan etmelidir. Dolayısıyla tefsiri sadece rivayetle sınırlandırmanın, Kur'an'ın inzar görevini, peygamber dönemiyle sınırlamak anlamına geldiğini unutmamalıyız.

Tefsir-te'vil hususunda bir hususa daha işaret etmek istiyoruz. Son zamanlarda bazı müfessirler, Furkan suresinin 33. ayetine dayanarak eserlerine "tef-

---

[475] Mesela Mevdudi'nin ifadesine göre Fecr suresinde ki "*çift ve teke andolsun ki*" ayetinin ne demek olduğu konusunda, otuz altı farklı görüş vardır ki bunların bazılarının kaynağı sahabedir. Dolayısıyla pratiğe bakıldığında durum İbn Teymiyen'in ifade ettiği gibi olmayabileceğini göstermektedir. Degerlendirme için bkz. Mevdudi, *Tefhim*, VII, 113-4.

[476] Rivayet için bkz. Müslim, *Sahih*, V, 61, hd. no: 4235

sir" ismini özellikle vermediklerini ifade etmektedirler.[477] Bu düşünce sahiplerine göre, Kur'an tefsiri, ayette ifade edildiği üzere Allah'a aittir. Bundan dolayı da yaptıkları anlam faaliyetlerine/yorumlamalarına tefsir ismini kullanmamışlardır.

Oysa söz konusu ayeti, siyakıyla birlikte değerlendirdiğimizde Mekkeli müşriklerin ilah, Peygamber ve ahiretle ilgili düşünceleri ifade edilip, ahiretteki durumları gözler önüne serildikten sonra müşriklerin, Kur'an'ın bir defada indirilmesi gerektiğine yönelik iddiaları gündeme alınmakta ve Kur'an'ın parça parça indirilmesinin sebebinin, Peygamber'in kalbinin pekiştirilmesi olduğu ;"*Ey Peygamber! İnkârcılar seni (böyle sözlerle) şüpheye düşürmek için ne söylerlerse söylesinler biz, sana her zaman işin gerçeğini ve en güzel yorumu bildiririz*"[478] sözüyle açıklanmaktadır.

Görülüğü gibi ayet, bağlam itibariyle müşriklere bir reddiye durumundadır. Buradan "Tefsirin Allah tarafından yapılması gerektiği" gibi bir sonucun çıkarılması, bize göre konunun amacından saptırılmasıdır. Çünkü ayette, tefsirin yapılıp yapılma-masına değil, Kur'an'ın indirilme şekline işaret edilmektedir. Dolayısıyla ayetten bir yargı çıkarılacaksa, bağlam göz önünde tutulması gerekmektedir. Taberi, "أَحْسَنَ تَفْسِيراً" ifadesini, İbn Abbas, Mücahid ve Dahhak'ın nakillerine dayandırarak, "müşriklerin getirdikleri misallerin tafsil edilip, beyan edilmesi" şeklinde açıklamaktadır.[479] Razi ise bu ibareyi, "müşriklerin İslam'a galabe çalmak için ileri sürdükleri iddialar karşısında getirilen hakikat" şeklinde beyan etmektedir. Ayrıca bu durumun, "*Biz, batılın üzerine hakkı getiririz/atarız da hak batılı yok edip gider*"[480] ayetindeki gibi olduğunu be-

[477] Hakkı Yılmaz, *Tebyinu'l-Kur'an İşte Kur'an*, İşaret, İstanbul 2008, I, 10.
[478] Ayetin Meali, Cemal Sofuoğlu, Mustafa Yıldırım ve Abdulkadir Şenerin yaptığı Yüce Kur'an Açıklamalı-Yorumlu Kur'an-ı Kerim Mealinden alınmıştır.
[479] Taberi, *Camiu'l-beyan*, XIX, 267.
[480] Enbiya 21/18.

lirtmektedir.[481] Bu durumda "أَحْسَنَ تَفْسِيراً", batılın yok edilmesi veya buna vesile olan hakikatler şeklinde anlaşılmaktadır. Burada bir hususu ifade etmek isteriz ki; ayette geçen misalin açıklanmasında "tefsir" kelimesinin, zikredilmesi, misalin başka surelerde farklı kelimelerle tefsir edilmediği anlamına gelmemek-tedir.[482] Mesela Allah, Kur'an'ın anlaşılmasını, kıssalarla kolaylaştırdığını belirtmektedir.[483] Dolayısıyla burada kıssaları anlamak, bir tefsir faaliyeti olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca Kur'an'da insanın öğüt alması,[484] anlaması[485] ve üzerinde düşünmesi[486] için her türlü misalin getirildiği belirtilmektedir.[487] Sonuçta misallerin tefsiri/tezekkürü/tefekkürünün, kul tarafından yapılması gerektiği anlaşılmaktadır. Zira Kur'an'da verilen misallere, insanların dikkat etmesi gerektiği emredilmektedir.[488] Söz konusu ayette ifade edilen, "فَاسْتَمِعُوا لَهُ" ibaresi, herhalde sadece kulakla dinlemeyi ifade etmemektedir.[489] Bu ibare, yukarıda ifade ettiğimiz tezekkür, tefekkür ve teakkulu içerisine almaktadır. Bu manada Zemahşeri, Allah'ın kullar için verdiği misallerin ve yaptığı teşbihlerin, kapalı gibi gelen anlamların/mesajların zihinde daha çok netleş-

---

481 Razi, *Mefatih*, XXIV, 457.

482 Zaten metne bakıldığında misalin "en güzel yorumu"nun getirileceği ifade edilmektgedir. Malum olduğu üzere, bu ayette en güzel tefsir zikredilmemiştir. Dolayısıyla bunun başka ayetlerde olması gerekmektedir. Bunun için de iki ayet arasını birleştirmede bile yorumlama faaliyetine gidilmesi kaçınılmazdır.

483 Kamer 54/17, 22, 32, 40.

484 İsra 17/41; Zümer 39/27.

485 Ankebut 29/43.

486 Haşr 59/21.

487 İsra 17/89.

488 Hacc 22/73.

489 Taberi, "فاستمعوا له" ibaresini "ayetleri anlamak kavramak için onlara kulak verin ve öğütlerinden ibret alın" şeklinde tefsir etmektedir. (Taberi, *Camiu'l-beyan*, XIII, 344) Bu ibarenin, amel edin/uygulayın ve onun hududlarını çiğnemeyin anlamına geleceği de nakledilmektedir. (Zemahşeri, *Keşşaf*, II, 192) Hatta Razi, bu ibarenin hakkıyla tedebbür etmeyi ifade ettiğini belirtmektedir. Çünkü ona göre sadece işitme bir fayda sağlamayacaktır. Fayda ancak tedebbürle mümkün olacaktır. Razi, *Mefatih*, XI, 153.

mesine sebep olduğunu ifade etmektedir.[490]

Bize göre bu ayetlerden aslında İmam Maturidi'nin "Tefsir sahabe işidir" yargısının da yanlışlığı ortaya çıkmaktadır.[491] Çünkü ayetler, kıyamete kadar geçerliliğini koruduğuna ve Kur'an'ın bu gün de uyarma vazifesi devam ettiğine göre,[492] misallerden tefekkür edilmesi, bilginin tekrarını değil içsel bir olgunlaşmayı ve idraki içermektedir. Dolayısıyla kevniyat/misaller/kıssalar üzerinde tefekkür etmek, her insanın kendi akli kapasitesine göre yapacağı bir ameliye olması gerekmektedir.[493] Ayrıca Allah, Ankebut suresinde müşriklerin inanç dünyasını örümcek ağına benzettikten sonra "*Biz, bu misalleri insanlar için vermekteyiz. Onu ancak alimler akleder*"[494] buyurmaktadır. Görüldüğü gibi ayette, tefsir ibaresi geçmemektedir, ancak onun karşılığı olarak "akletme" tabiri kullanılmaktadır. Dolayısıyla bize göre alimlerin Kur'an'daki temsilleri, akli kabileyetlerine göre yorumlayıp anlamaları, ister te'vil, isterse tefsir olarak adlandırılsın, aynı manayı ifade etmektedir.

Ayrıca ayetlerin zahirinden hareketle, kişinin Kur'an'ı yorumlaması tefsir diye nitelendirilmezse veya tefsirin yalnızca sahabeye ait olduğu iddia edilirse, o zaman ayetlerin yorumlanması hiçbir şekilde tefsir diye ifade edilmemelidir. Çünkü Allah, "*Her şeyin açıklaması/beyanı olan bir kitap indirdiğini*" ifade

---

490 Zemahşeri, *Keşşaf*, III, 455.

491 Ayrıca İmam Maturidi'den önce yaşamış olan ve H. 235 yılında vefat eden İbn Ebi Şeybe, Musannef adlı eserinde "مَا فُسِّرَ بِالشِّعْرِ مِنَ الْقُرْآنِ" şeklinde başlık açarak Kur'an'ın şiirle tefsir edildiğine dair sahabeden nakillerde bulunmaktadır. (İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, VI, 122, hd. no: 29983 vd.) Dolayısıyla bu yaklaşım, tefsir faaliyetinin şiir hakkında bilgi sahibi olan herkesin yapabileceği sonucuna varabilir.

492 Enam 6/19. Bu Kur'an, ulaştığı kimseleri uyarması için vahyedilmiştir. Hatta "*Kur'an, kime ulaşırsa o, sanki Peygamberi görmüş gibidir*" haberi nakledilmektedir. (Taberi, *Camiu'l-beyan*, XI, 291; Zemahşeri, *Keşşaf*, II, 11; Razi, *Mefatih*, VI, 243.) Yani bunun Kur'an, kime ulaşır onunla uyarılırsa, Kur'an'ın yapmış olduğu bu uyarının sanki Peygamber uyarısı gibi olduğu ifade edilmektedir. İbnü'l-Cevzi, *Zadu'l-mesir*, III, 13.

493 Bu hakikat, Kamer suresinde, Peygamber kıssaları anlatılırken dört yerde "yok mu öğüt alan" şeklinde gözler önüne serilmektedir. Ayrıca Nahl suresinde kevni deliller üzerinde tefekkür, teakkül, tezekkür ve teşekkür edilmesi grektiği vurgulanmaktadır. Nahl 16/11-15.

494 Ankebut 29/43.

etmektedir.[495] Buna göre beyanın da Allah'a ait olduğu veya hiç olmazsa beyanın kitapta yapıldığı anlaşılmaktadır. Müfessirler, bu ayete dayanarak Kur'an'da helal-haram, sevab-ikaba dair insanların ihtiyacı olan her şeyin, açıklandığını iddia etmektedirler.[496] Ayrıca Kur'an'da Peygambere atfedilen görevlere bakıldığı zaman, Peygamber'in Kur'an'ı kıraat,[497] tilavet,[498] teybin,[499] tebliğ,[500] talim etmesi,[501] müjdelemesi ve uyarması[502] gerektiği belirtilmektedir. Bunlarla birlikte Kur'an'la insanları, tezkir ve tezkiye etmesi de görevleri arasında sayılmaktadır.[503] Kur'an'da Peygamber(ler)in bunların haricinde de görevleri anlatılmakla birlikte biz, özellikle onun tefsir etme faaliyetini muhtevi görevlerini dikkatlere sunmak istedik. Görüldüğü gibi Peygamberin görevleri arasında vahyin anlaşılması için gerekli olan bütün kavramlar kullanılmaktadır. Tefsir kelimesine yaklaşıldığı gibi bu kavramlar değerlendirilirse, Kur'an hususunda sahabe dahil, kimsenin konuşamaması gerekmektedir. Dolayısıyla bir kavram üzerinden hüküm inşa edilecek veya kavrama belli anlamlar yüklenecekse, Kur'an'da geçen konuyla ilgili diğer kelimelere de bakılması gerekmektedir. Görebildiğimiz kadarı ile konuya dair yapılan çalışmalarda ne yazık ki bu yön hep eksik kalmaktadır.

Sonuç olarak Kur'an'ı anlama faaliyeti ister te'vil, ister tefsir, ister teybin gibi kelimelerle belirtilsin, bu kelimelerin anlam itibariyle aralarında nüansla

---

495 Nahl 16/89.

496 Taberi, *Camiu'l-beyan*, XVII, 278; İbnü'l-Cevzi, *Zadu'l-mesir*, III, 35. Zemahşeri ise ayetin, umur-ı dinde her şeyin beyan edildiğini kabul etmekle birlikte bunun, Sünnet, kıyas, içtihat ve icma' ile gerçekleştiğini savunmaktadır. (Zemahşeri, *Keşşaf*, II, 628; Razi, *Mefatih*, IX, 449) Tabii bu ayetin usulu'd-din konularını da ihtiva ettiği nakledilmektedir. Razi, *Mefatih*, IX, 449.

497 İsra 17/106.

498 Neml 27/92.

499 Nahl 16/44, 64.

500 Ra'd 13/40; Maide 5/67.

501 Bakara 2/151; Cuma 62/2.

502 Ahzap 33/45; Feth 48/9.

503 A'la 87/9; Bakara 2/129.

olduğunu kabul etmekle birlikte hepsinin aynı gerçeği ifade ettiğini düşünmekteyiz.

B. Kur'an'ı Kur'an'la Tefsirde Farklı Yaklaşımlar

Kur'an'ı Kur'an'la tefsir, birinci bölümde de ifade edildiği gibi konulu tefsirin başlangıç noktası kabul edilmektedir. İbn Teymiye de bu hakikati ifade ederek, Kur'an'ın en güzel/doğru tefsirinin, Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmek olduğunu söylemektedir.[504] Unutulmamalıdır ki, söz konusu bu tefsir çeşidi, haddi zatında yine müfessirin gayreti sonucudur.[505] Yani Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etme, müfessirin Kur'an biligisine ve ayetler arasındaki bağı kurabilme kapasitesine bağlıdır. Burada Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmekten kastedilen şeyin ne olduğunu da ifade etmek isteriz. O, "Kur'an'ın müfred lafızlarının terkiplerini ve ifadelerinin Kur'an bütünlüğü içerisinde, diğer ilgili pasajların yardımıyla açıklanmasını, buna ilave olarak Kur'an'daki konuların muhataplarının zihinlerine yerleştirmeye çalıştığı kavramların terkibi bir yaklaşımla, Kur'an'i bir bütünlük içerisinde incelenmesini anlıyoruz."[506] Bu Kur'an'i bütünlüğün de ancak ayet, siyak-sibak ve Kur'an bütünlüğü çerçevesinde sağla-

---

504 İbn Teymiye, *Tefsiru'l-kebir*, II, 231. Öztürk, Kur'an'ı Kur'an'la tefsirin fikir babasını, İbn Teymiye olarak ifade ettikten sonra, usul kitaplarına bu metodun bir tefsir yöntemi olarak özellikle bundan sonra girdiğini ve fakat çok da önemsenmediğini, bunun sebebini de Zerkeşi ve Suyuti'nin konuyla ilgili neredeyse hiçbir açıklama yapmamalarına dayandırmaktadır. Hatta ona göre Suyuti, Kur'an'ı Kur'an'la tefsir metodunu, Kur'an'ın anlaşılması için bir yöntem olarak kabul etmemektedir. Konu için bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an'ı Kur'an'la Tefsir*, s. 3-4. Ayırca İbn Teymiye'nin Kur'an'ı Kur'an'la tefsirine bakışı için bkz. Muammer Erbaş, *İbn Teymiyye'nin Kur'an-ı Kerim'i Tefsir Yöntemi*, İzmir 2014, s. 113-114.

505 Usul kitaplarında, rivayet tefsiri başlığı altında genellikle Kur'an'ı Kur'an'la tefsir şeklinde bir ara başlık açıldığı görülmektedir. Bize göre Kur'an'ı Kur'an'la tefsir, Peygamber ve sahebeden geliyorsa, rivayet tefsirine dahil edilebilir ancak görebildiğimiz kadarı ile müfessirler, Kur'an'ı Kur'an'la tefsir ettikleri yerlerde, sahabeden ziyade kendi yaklaşımlarını ortaya koymaktadırlar. Dolayısıyla Kur'an'ı Kur'an'la tefsirin, rivayet değil dirayet metodu altında işlenmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an'ı Kur'an'la Tefsir*, s. 5-6, 11-15.

506 Halis Albayarak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 43.

nabileceği de ifade edilmektedir.[507] Dolayısıyla Kur'an'ı Kur'an'la tefsir, bir ayetin diğer ayetle gelişigüzel oluşturulmuş irtibatı ile değil, derinliği olan bir anlama usulü ile açıklanması olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada "Kur'aniyyun" veya "Mealciler" şeklinde adlandırılan grupların yaptıklarıyla, Kur'an'ı Kur'an'la tefsir faaliyetinin karıştırılmaması gerekir. Bununla birlikte sanki diğer anlama usullerinde, her şey tek veya problem yokmuş gibi addedilerek, bu anlama tarzında var olan ve aşağıda da ifade edileceği gibi aynı ayetten farklı hüküm çıkarma, farklı ayetlerden deliller getirme gibi bazı problemlere binaen bu metodun yanlışlığını veya geçersizliğini konuşmanın hakikati ıskalamak olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü bu farklı anlama ve ayrı sonuçlar elde etme, her yaklaşımda görülmektedir. Ayrıca Hz. Ali'nin, haricilere karşı takınılması gereken metod olarak söylediği, "*Kur'an zü vechin olmasından dolayı onlarla Kur'an'la tartışmayınız. Bunun yerine sünnetle tartışın*" tavsiyesine dayanarak, Kur'an'ın Kur'an'la tefsir edilemeyeceğini iddia etmenin de doğru olmadığı kanaatindeyiz. Haberin sahih olup olmaması bir tarafa, burada Kur'an'ın "zü vecih" olduğu ifade edilirken, sanki "Mübin" diye tavsif edilen Kur'an'ın, anlaşılmaz veya hitaplarının kapalı olduğu ima edilmektedir. Ayrıca bütün meselelerin sünnette net bir şekilde ifade edildiği izlenimi vermektedir. Oysa malumdur ki sünnetteki ihtilaf ayetlerden daha fazladır, hatta ayetlerin ihtilaf sebeplerinden biri de aynı konuyla ilgili gelen farklı rivayetlerdir.[508]

Dolayısıyla ayetler, nasıl farklı anlaşılabiliyorsa aynı şekilde rivayetler de farklı anlaşılıp değerlendirilmektedir. Bununla beraber Hz. Ali'nin sözüne karşılık kaynaklarda Hz. Ebu Bekir'in hadis anlatımını yasaklayıp Kur'an'la yetinilmesi gerektiğini ifade eden rivayeti de vardır. Hatta Hz. Ebu Bekir'den nakledilen rivayette, hadisler ihtilaf kaynağı olarak ifade edilmektedir. Riva-

---

[507] Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 44-55.

[508] Füneysan, *İhtilafu'l-müfessirin esbabuhu ve eseruhu*, Riyad 1997, ss. 173-204; eş-Şayi', Muhammed b. Abdurrahman, *Esbabu ihtilafi'l-müfessirin*, Riyad 1995, ss, 36-43.

yette zikredilen "*Kur'an'ın helallerini helal, haramlarını da haram biliniz*"[509] şeklindeki ifadenin, Kur'an'ı Kur'an'la tefsire kaynaklık teşkil ettiğini düşünmekteyiz. Dolayısıyla birileri, Hz. Ali'den nakledilen ve bizce problemli olan haberi sahih kabul edebilir ancak biz, Hz. Ebu Bekr'in rivayetini tercih etmekteyiz. İbn Mesud'dan nakledilen şu rivayet de konumuz açısından önemlidir. Habere göre, bir gün İbn Mesud hutbede, "Allah, şöyle şöyle yapan, şunu giyinen kadınlara lanet etmiştir" der. Bunun üzerine kadının biri itiraz ederek, Kur'anı baştan sona okuduğunu, ancak böyle bir hükümle karşılaşmadığını söyler ve İbn Mesud'dan bu sözün kaynağını sorar. Bunun üzerine İbn Mesud kadına, "Sen Kur'an'ı dikkatlice okusaydın, onu bulurdun" der ve "*Rasul size neyi verirse onu alın…*" anlamındaki Haşr suresi 7. ayeti okur.[510] Rivayetten de anlaşıldığına göre Rasulün bir konuda hüküm vermesi de Kur'an'ın hüküm vermesi gibi kabul edilmektedir.

Sonuç olarak Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmeye sünnetin de dahil olduğunu kabul etmekle birlikte, Kur'an'ın zü vech olmasından dolayı, bu metodla herkesin kafasına göre ayetleri tefsir edebileceğini ve rastgele bir sonuca varabileceğini iddia etmenin[511] pek de tutarlı olmadığını düşünmekteyiz. Malumdur ki, şu elimizde bulunan geleneksel tarzda yazılmış olan musennafatta söz konusu iddiaya örneklik teşkil edebilecek çok fazla örnek bulmak mümkündür.

Burada Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmede karşılaşılan bazı problemlere işa-

---

[509] Hz. Ebu Bekir'in, hutbede insalara şöyle seslendiği nakledilmektedir: "Siz, Resulullah'tan bazı rivayetleri naklediyorsunuz. Rivayetinizde ihtilaf ettikleriniz de oluyor. Sizden sonra gelecek olanlar daha fazla ihtilafa düşüceklerdir. Bundan dolayı Resulullah'tan bir şey rivayet etmeyiniz. Şayet üzerinde ihtilaf edilen bir konu sorulursa "Aramızda Allah'ın kitabı var" deyiniz. Kur'an'ın helâlini helal, haramını da haram biliniz." Rivayet için bkz. Ahmed Naim Efendi, *Sahihi Buhari Mutasarı Tecridi Sarih Tercümesi ve Şerhi*, Ankara 1984, I, 54.

[510] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 152, hd. No: 4129; Darimi, *Sünen*, I, 635, hd. No: 2848; Ebu Davud, *Sünen*, VI, 245, hd. No: 4169; Beyhaki, *es-Sünenü'l-Kübra*, VII, 509, hd. No: 14833; Mevdudi, *Tefhim*, VI, 209.

[511] İddialar için bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an'ı Kur'an'la Tefsir*, s. 16-17.

ret etmek istiyoruz. Öncelikle şunu ifade edelim ki, her tefsir yaklaşımında karşılaşılan bazı problemler ve hatalar olduğu gibi bu anlama metodunda da vardır. Ancak biz burada zikredilecek problemlerin hepsini tartışmayacağız. Sadece sıkıntılı gördüğümüz bazı yaklaşımları belirterek bir iki örnek üzerinde duracağız.

1. Muradullahı Tesbit İddiası

Kur'an'ı Kur'an'la tefsir ederken ayetler arası irtibatın, siyakın ve Kur'an bütünlüğünün göz önünde bulundurulmasının çok önemli olduğuna işaret etmiştik. Bununla birlikte ayetten çıkarılan sonucun da zanni olduğunun bilinmesi oldukça önemlidir. Şayet bu hususlara dikkat edilmezse –ki görüldüğü kadarı ile karşılaşılan problemler, bunların ihmalinden neşet ediyor- özellikle günümüzde televizyonlardaki tartışma programlarında sıklıkla görülen, ayetlere literal yaklaşıp bu yaklaşımın yakin mertebesinde görülmesi problemiyle karşılaşılabilir. Mesela, Peygambere mucize verilmediğini iddia eden bir tartışmacı, İsra suresi 59. ayete binaen "İşte bunu ben söylemiyorum, Allah söylüyor"[512] derken aslında söz konusu ayete literal yaklaşmaktan kaynaklanan bir hataya düşmekte ve aynı zamanda Allah adına konuşarak, muradı yüzde yüz tespit ettiğini iddia etmiş olmaktadır. Yani yukarıda da ifade edildiği gibi Kur'an'ı Kur'an'la tefsir, rivayet değil, dirayet usulüne dahil olduğu için araştırmacının ayetler arasında varmış gibi duran benzerliği, kendi bilgi birikimine göre değerlendirdiğinin bilincinde olması gerekmektedir.

---

[512] Tartışma için bkz. https://www.youtube.com/watch?v=RSATBgOCABc. Bir başka ifade tarzını da şu şekilde verebiliriz. Yazar, önce konuyla ilgili düşüncelerini "…Peygamberlere mucize verilme nedeninin de muhatabları korkutma amacı taşıdığını, ancak bu istenen sonuca ulaşmaması üzerine Yüce Allah'ın Peygamber'in nübüvvetini mucizeyle desteklemediğini düşünüyoruz." şeklinde ifade ettikten sonra bu düşüncesini, "Kaldı ki bu hususu, bizzat ayet vurgulamaktadır" ifadesiyle belirtmektedir. Kendisine göre ayetin hakikatini de bu şekilde ortaya çıkarmış olmaktadır. Bkz., İsrafil Balcı, *Hz. Peygamber ve Mucize*, Ankara Okulu, Ankara 2013, ss. 131, 132, 133-160.

Görebildiğimiz kadarı ile de bu yaklaşımın en büyük çıkmazlarından biri, bu problemdir. Yani araştırmacının ayetler arasında kurduğu bağı ve kendi algılamasını, sanki nasmış zehabına kapılmasıdır. Kur'an'dan beslendiğini iddia eden bir araştırmacı, İsra suresi 59. ayete binaen Allah'ın, Peygambere mucize vermediğini iddia ederken[513], aynı iddia sahibi bir başkası da Ankebut suresi 50. ayete dayanarak Kur'an'ın dışında Peygambere bir mucize verilmediğini iddia etmektedir.[514] Bu iki yaklaşım arasındaki çelişkinin aşikar oldu-

---

[513] İsra suresi 59. ayeti değerlendirdiğimizde, Allah'ın Peygambere mucize vermeyişinin sebebi, ilk dönemdeki kâfirlerin mucizeleri yalanlamış olmalarındandır. Mesela Allah, Salih'e (a.s.) dişi deveyi mucize olarak vermiş, ancak Semud kavmi bunu kabul etmeyip/mucizeyi kestikleri için helak olmuşlardır. Çünkü Allah, mucizeleri tahfif/korkutma için göndermektedir. Şimdi bu özetlemede Allah'ın mucize vermemesi, ilklerin yalanlaması, Salih'in devesi ve mucizelerin korkutmak için verilmesi konuları dikkatlere sunulmaktadır. Biz, mucize konusunun ayetin bağlamı, sure bütünlüğü ve aynı zamanda Kur'an bütünlüğü çerçevesinde değerlendirilmesi gerktiğini ve bu şekilde doğru bir neticeye ulaşılacağını düşünmekteyiz. Mesela İsra suresi 59. ayetinin öncelikle sure bütünlüğü çerçevesinde yani İsra suresi 90-95. ayetleriyle hatta İsra suresi 1. ayetle birlikte okunması gerktiğine inanmaktayız. Ancak burada bu tartışmalara girme çalışmanın hacmini arttıracağı için sadece "mucizelerin korkutmak" için verildiği konusu üzerinde kısaca durmak istiyoruz. Burada ilk önce kendimize şu soruyu sormamız gerekmektedir. Kur'an'da hangi mucizeler korkutmak için verilmiştir? İşte bu sorunun cevabı, ayette ifade edilen hakikatin mahiyetinin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Tesbit edebildiğimiz kadarı ile Kur'an'da hiçbir mucizenin açık bir şekilde tahfif için gönderildiğine dair bir açıklama yoktur. Ancak İbrahim (a.s.) (Bakara 2/260) ve havarilerin (Maide 5/112-113) kalplerinin itminana ermesi için mucize istedikleri belirtilmektedir. Allah'ın Salih'e (a.s.) (Şuara 26/154-55), Musa'ya (a.s) (Taha 20/19-24) İsa'ya (a.s.) (Maide 5/110) verdiği mucizelerin, onların Peygamberliğini desteklemek için olduğu ifade edilmektedir. Hatta İsra suresi 1. Ayette, İsra mucizesinin, Peygamberin kendisine gösterilen bir durum olduğu zikredilmektedir. Bu meyanda Allah'ın tahfif için gönderdiğini ifade ettiği bir mucizenin, genelleme yapılarak sanki bütün mucizeler için söylenmiş olduğunu iddia etmenin yanlışlığı ortaya çıkmaktadır. Bu durumda hiç olmazsa "Tahfif" ifade etmeyen mucizelerin, ayete dahil olmadığının söylenmesi gerekmektedir. Tartışmayı doğru zeminde yapmak için söz konusu ayette kastedilen mucizenin, hangisi olduğu üzerinde durulması gerekmektedir. Biz bunu, Kur'an çerçevesinde değerlendirdiğimizde özellikle meleklerin gelmesi veya Peygamberi desteklemesi şeklinde anlamaktayız. Çünkü melek geldiği zaman onların bekletilmeyeceği ifade edilmektedir. Ayrıca burada şu nuansın da altını çizmek istiyoruz. Semud, kendilerine gönderilen mucizeyi kestikten sonra helak olmuşken, Firavun mucizeleri yalanlamasına rağmen helak olmamaştır. Anlayabildiğimiz kadarı ile Semud, mucizeyi yalanladıkları için değil, mucizeye zarar verdikleri için helak olmuştur. Çünkü Salih (a.s.) deve'ye bir zarar gelirse onlara azap edileceğini va'd etmişti. Dolayısıyla "mucize yalanlanırsa helak gerçekleşecektir" şeklinde bir kuralın olmadığını düşünmekteyiz.

[514] İzzet Derveze, *Kur'an Cevap Veriyor*, (Trc. Abdullah Baykal), Yöneliş, İstanbul 1998, ss. 33-46. Bize

ğunu düşünmekteyiz. Yani bir yaklaşıma göre Allah, Peygambere mucize vermemişken; diğerine göre ise, Kur'an'dan başka herhangi bir mucizenin vermediği ifade edilmektedir. Burada problem, her iddia sahibinin düşüncesini "Allah sözü" gibi algılamasıdır.

Bu örneklere bakıldığında Kur'an'ın sanki bir çelişkiler yumağı olduğu, ne dediği anlaşılmayan, her türlü anlama gelebilecek bir yapıda olduğu akla gelebilir. Malumdur ki, Kur'an'da hiçbir şüphe ve çelişki yoktur. Bu hüküm en azından müminler için kesin olduğuna göre, yukarıda verilen örneklerde yanlış ve eksik anlama-dan kaynaklanan sıkıntılar olduğunu söylemek mümkündür. Burada muradullahı tespit etme gibi çok ciddi diğer bir problem de karşımıza çıkmaktadır.[515] Biz, muradullah meselesinin başlı başına bir çalışma konusu olduğuna inandığımız için burada konuyu detay-landırmayacağız. Ancak şunu

---

göre "وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ" şeklindeki Ankebut suresi 49-50 ayetlere göre Peygamber'e Kur'an'dan başka hiçbir mucizenin verilmediğini iddia edenler, ne yazık ki erken hüküm vermektedirler. Biz ayetin, iman etmek isteyenler için Kur'an'ın yeterli geleceği şeklinde anlaşılabileceğini kabul etemekteyiz. Ancak bu ayetten Peygambere mucize olarak sadece Kur'an'ın verildiği sonucuna varmanın yanlış bir kanaat olacağını düşünmekteyiz. Çünkü bu pasajda müşriklere bir hitap vardır. Bu ayetlerde Kur'an'ın Allah kelamı olduğuna delil olarak yine kendisinin kafi geldiğinin ifade edildiğini düşünmeykteyiz. Bununla birlikte Kur'an'da konunun burada kalmadığı, başka delillerin de zikredildiği görülmektedir. Çünkü Kur'an'a baktığımızda Allah, bu zihniyetteki kimselere Şuara suresi 197. ayette " أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةً أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ" şeklinde hitap etmektedir. Görüldüğü gibi ayette, Beni israil alimlerinin bu vahyi bilmelerinin, ayet/mucize olarak yeterli olması gerektiği anlatılmaktadır. Burada Ankebut suresine geri dönüldüğünde أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ ibaresinden dolayı mucize olarak sadece Kur'an'ın verildiği iddia edilirse, o zaman Şuara suresindeki أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةً أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ" şeklindeki ibareler nasıl anlaşılmalıdır? Aynı şekilde "*Şahit olarak, yardımcı olarak, bilen olarak Allah yeter*" (Nisa 4/70) "*Kıtalda müminlere Allah yeter*" (Ahzab 33/25, Enfal 8/64) şeklindeki ayetlere, iddia sahipleri gibi literal yaklaşıldığında savaş için her hangi bir hazırlık yapılmamasının gerektiğini iddia edebiliriz. Dolayısıyla muhatab kitlenin ve siyakın gözardı edilerek tek bir ayete veya ibareye dayanarak, bir hükmün verilmesi ve bu hükmün yakin mertebesine çıkarılması, çok ciddi problemlere sebep olmaktadır. Bu yüzden idda sahibi, anlayışına yakini bir anlam yüklememelidir.

[515] Kur'an'da muradullah tek midir değil midir veya muradullahın tesbit edilebilme ihtimali için dair bkz. Dücane Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*, Tibyan, İstanbul 1995, ss. 69-94.

ifade etmek isteriz ki Kur'an, anla-şılmak[516] ve hidayet etmek/yol göstermek,[517] problemleri çözmek[518] için indirildiğine göre Allah'ın muradının anlaşılabileceği kanaatini taşımakla birlikte her ayetteki muradın, aynı kolaylıkta ve aynı derecede tespit edilemeyeceğine inanmaktayız. Bununla birlikte muradullahı tespit etmede müfessirin yaklaşımını, "ilahi"leştirme gibi bir problemi içerisinde barındırdığını da yukarıda işaret etmiştik. Bütün bu sıkıntılara rağmen ayetler, nuzül ortamlarıyla birlikte siyak ve konu bütünlüğüne dikkat edilerek değerlendirildiğinde, ayetlerın nasıl anlaşılması gerektiği veya ayetlerde kastedilen mananın ne olduğunun ortaya konulabileceğini düşünmekteyiz. Tabii ulaşılan sonucun da "benim" sonucum olduğu akıldan çıkarılmamalıdır. Yoksa Allah adına konuşma cüretinin içine girilmiş olununacaktır.

2. Her Yaklaşıma Bir Ayetin Delil Olması

Bu konuyu iki açıdan ele almak istiyoruz. Birincisi, Bu problem, bir ayet veya kavramın farklı anlamlara hamledilmesinden sonra her anlamın doğruluğuna dair ayet veya ayetlerin delil olarak zikredilmesidir. Böylece bir ayet veya kavram, yine Kur'an'a dayandırılarak çok farklı alanlara kaydırılmakta ve neticede ayetin ne dediği buharlaştırılmaktadır. İkincisi de bu şekildeki bir anlama faaliyetinde ayetler arasında kurulan irtibatın, rastgele yapıldığı izlenimi oluşmaktadır. Buna özellikle İbn Teymiyenin, Hud suresi 17. ayetin tefsirini örnek olarak vermek istiyoruz. Müfessirler, özellikle ayetin "أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ" şeklindeki pasajında "بَيِّنَةٍ", "مِنْ رَبِّهِ" ve de "شَاهِدٌ" kelimelerinin açıklamaları üzerinde durmaktadırlar. Hatta Razi bunların mücmel olduğunu ve müfessirlerin bu konularda derin ihtilaflara düştükleri-

---

516 Yusuf 12/2; İbrahim 14/4; Sâd 38/29; Muhammed 47/24.
517 Yunus 10/57; Bakara 2/2, 185
518 Bakara 2/213, İbrahim 14/2.

ni ifade etmektedir.[519] İbn Teymiye ise ayetteki “beyyine”nin faydalı ilim, “şahid”in ise salih amel olduğunu ifade ettikten sonra beyyinede olan kimselerin Peygamber ve iman edenler olduğuna dair Enam suresi 57. ayeti[520] ile Muhammed suresi 14.[521] ayetini delil olarak zikretmektedir.[522] Bundan sonra da “beyyine”nin ne olduğuna dair açıklamalarda bulunmaktadır. O, beyyinenin Yusuf suresi 108. ayetine binaen basiret,[523] Enam suresi 122. ayetine dayanarak da nur[524] olduğunu iddia etmektedir.[525]

Müfessirler, ayette zikredilen “şahid” kelimesi üzerinde durarak seleften şahidin mahiyeti hakkında; Allah, amel, Peygamber/onun lisanı, Hz. Ali, ehli kitap, Cebrail ve Kur’an olmak üzerere yedi görüş nakletmektedirler.[526]

İbn Teymiye, ayette ifade edilen “Şahid”in “Ehli kitap” olduğuna dair Ahkaf suresi 10[527] ve 12,[528] Yunus suresi 94,[529] Enam suresi 114.[530] ayetlerini;[531] “Cebaril” olduğuna dair ise Nisa suresi 166. ayetini;[532] “Melekler” olduğuna

---

519 Razi, *Mefatih*, XVII, 329.

520 قُلْ إِنِّي عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ

521 أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ كَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ

522 İbn Teymiye, *Tefsiru’l-kebir*, V, 5. Razi de ayet zikretmeden beyyinede olan kimseyi, Peygamber ve Yahudilerden iman edenler olduğunu, beyyinenin ise burhan ve delil olduğunu iddia etmektedir. Razi, *Mefatih*, XVII, 329.

523 قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي

524 أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ Abdulkerim el-Hatip de “أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ” şeklindeki Zümer 22.ayete binaen beyyineye nur demektedir. Abudlkerim Yunus el-Hatip, *et-Tefsiru’l-Kur’anî li’l-Kur’an*, Daru’l-fikr, Kahire, VI, 1117.

525 İbn Teymiye, *et-Tefsiru’l-kebir*, V, 6.

526 Taberi, *Camiu’l-beyan*, XV, 269-277; Maturidi, *Te’vilat*, VI, 110; Razi, *Mefatih*, XVII, 330; İbn Teymiye, *Tefsiru’l-kebir*, V, 10.

527 وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى مِثْلِهِ

528 وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِسَانًا عَرَبِيًّا

529 فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَءُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ

530 وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ

531 İbn Teymiye, *Tefsiru’l-kebir*, V, 8.

532 لَكِنِ اللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ

dair Kıyamet suresi 18,[533] Necm suresi 5.[534] ayetlerini delil olarak vermektedir. "Şahid"in "Kur'an" olduğuna dair Allah'ın Kur'an'la fetva verdiğini, kıssa ettiğini, hidayet ettiğini, müjdelediğini ve uyardığını ifade ederek, Allah'ın Kur'an'la fetva vermesine Nisa suresi 127,[535] 176. ayetlerini;[536] olayları kıssa ettiğine dair Neml suresi 76,[537] Yusuf suresi 3. ayetlerini;[538] hidayet etmesine de İsra suresi 9.[539] ayeti örnek göstermektedir. Bu manda İbn Teymiye Kitabın Allah'tan bir şahid olduğunu iddia etmektedir.[540]

Bundan sonra İbn Teymiyye, rivayetleri cem etmeye çalışarak, Cebrail ile Peygamberin şahid olmasının aslında aynı manaya geldiğini belirtmektedir. Allah'ın insanlardan ve meleklerden elçiler seçtiğini zikrederek, Cebaril'in seçildiğine dair Tekvir suresi 19. ayeti,[541] Muhammed (a.s.) için de Hakka suresi 40. ayeti[542] naklettikten sonra, her ikisinin de Allah'tan gelen mesajları ilan ettiklerini ifade etmektedir. Ayrıca o, Bakara suresi 286. ayete[543] dayanarak "Şahidin" bütün müminler olduğunu da nakletmektedir.[544]

Sonuçta o, Peygamber ve Cebrail'in şehadetinin aslında Kur'an'ın şahitliği anlamına geldiğini, Kur'an'ın şehadetinin ise Allah'ın şahidliği manasına geldiğini belirtmektedir. Dolayısıyla da Rabbinden bir beyyine üzerine olan kimselerin buna ittiba ettiğini söylemektedir. Nebi ve müminlerin üzerinde bu-

---

533 فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ

534 عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى

535 وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ

536 يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ

537 إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَقُصُّ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ

538 نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ

539 إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ

540 İbn Teymiye, *Tefsiru'l-kebir*, V, 10.

541 إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ

542 إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ

543 آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ

544 İbn Teymiye, *Tefsiru'l-kebir*, V, 12.

lunduğu basiret, hidayet, beyyine ve nurun ise Kur'an'ın Allah'tan indirildiğine şahid olduğunu iddia etmektedir.[545]

Görüldüğü gibi İbn Teymiye, görüşleri delilleriyle birlikte zikrettikten sonra tercih ettiği daha doğrusu cem'ederek ulaştığı sonucu bizlere aktarmaktadır. Aynı zamanda o, bu görüşlerden bazılarını eleştirmekte,[546] ancak bazıları üzerinde hiç durma-maktadır. Mesela ayette ifade edilen şahidin, "Ehli kitab" ve "İsrailoğulları alimleri"nin olmaması için neyin engel olduğunu belirtmemektedir. Hatta o, bu konuya dair bir cümle dahi zikretm-emektedir. İşte burada karşımıza ayetlerin nasıl birbiriyle irtibatlandırılacağı problemi çıkmaktadır. Yani Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmek, bir ayette geçen "şahid" kelimesi tefsir edilirken, şahid geçen bütün ayetlerin çıkarılarak, onlara göre tefsir edilmesi midir veya ayetler hangi kurala göre birbiriyle irtibatlandırılmalıdır? İşte bu sorular, belki de bu metodun çıkmazları veya ihmal edilen yönü olarak addedilebilir.

Görebildiğimiz kadarıyla kaynak pasajla, desteklenen pasajlar arasındaki bağdan ziyade sadece kelime üzerinden bağlantı kurulmaya çalışılmaktadır. Kur'an'a baktığımız zaman ise Allah'ın, Kur'an'ın ve meleklerin şahid olduğu ifade edilmektedir. Lakin bu sayılanların Kur'an'da şahid olarak geçmesi, söz konusu ayette zikredilen şahidin bu manalarda kullanıldığı anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla Hud suresinde şahid kelimesinin zikredildiği ayetin bağlamı göz önünde bulundurulduğu gibi irtibat kurulan ayetlerin de bağlamlarına dikkat edilmesi gerekir. Buna göre surenin yaklaşık olarak bi'setin on ile on üç yılları arasında Yunus suresinden sonra indirildiği göz önünde bulundurulmalıdır.[547] Sureler dikkatli okunduğunda benzer konuların anlatıldığı görülecektir. Yunus suresinde geçen "Sana indirdiğimiz şeylerden şüp-

---

545 İbn Teymiye, *Tefsiru'l-kebir*, V, 13.

546 Mesla şahidin Hz. Ali olduğu iddiasının cahil şiiler tarafından uydurulduğunu ve bunun mümkün olmayacağını belirtmektedir. İbn Teymiye, *Tefsiru'l-kebir*, V, 27-29.

547 Mevdudi, *Tefhim*, II, 371.

hede isen senden önce kitap okuyanlara sor" ayetinde ehli kitap /Tevratı bilenlere yani israiloğulları alimlerine vurgu yapılmaktadır. Ahkaf suresinde de benzer konu anlatılmaktadır. Ahkaf suresinin Hud suresiyle aynı dönemde indirildiği dikkate alındığında konu daha da netlik kazanmaktadır. Şöyleki Ahkaf suresi, on ile on ikinci ayetleri okunduğunda, konunun Hud suresi 17. ayetle benzeştiği görülecektir. Hatta sanki Hud suresinde "وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ" şeklinde zikredilen bölüm, Ahkaf suresinde "وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى مِثْلِهِ" şeklinde açıklanmaktadır. Bundan sonraki bölüm ise her iki surede de "وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً" şeklinde devam etmektedir.

Görüldüğü gibi iki surenin siyakı ve işlediği konular birbirinin aynısı gibi durmaktadır. Hud suresinde kapalı gibi gelen, Ahkaf suresinde açıklanmış gibi görülmektedir. Dolasıyla Kur'an'ı Kur'an'la tefsir yaparken hem kaynak bölüm hem de desteklenen bölümün siyakına dikkat edilmeli ve konu bütünlüğü gözden kaçırılmamalıdır.

3. Aynı Konu Hakkındaki Ayetlerden İki Farklı Hükmün Çıkarılması

Bu problemi iki şekilde ifade edebiliriz. Birincisi Kur'an'ın bir ayetinden farklı iki hükmün çıkarılması, ikincisi de farklı iki ayetten zıt iki sonuca varılmasıdır. Bu problemlerin sebebi, muhatapların veya nüzul ortamın ihmal edilmesidir. Bu durumda Kur'an, sanki kendi içerisinde çelişkili, kopuk, birbirini nakzeden hükümler yığını olan bir kitap durumuna düşmektedir.

Bir ayetten iki tezat hükmün çıkarılmasına velisiz nikahın caiz olup olmadığı konusunda delil getirilen, "فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ" şeklindeki Bakara suresi 232. ayeti örnek verebiliriz. İmam Şafii, ayette muhatabın veliler olduğunu iddia ederek, velinin izni olmadan nikahın caiz olmadığını belirtirken; İmam Azam'ın, "أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ" ibaresine dayanarak, velisiz

nikahın caiz olduğunu söylediği iddia edilmektedir.[548]

Konuya diğer bir örnek olarak da Peygamber'in okuma yazma bilip bilmediğiyle ilgili delil olarak kullanılan Ankebut suresi 48. ayetini verebiliriz. Zira Peygamberin okuma yazma bildiğini savunanlar da; okuma-yazma bilmediğini iddia edenler de "وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ" şeklindeki Ankebut 48. ayetini delil getirmektedirler.

Şöyleki söz konusu ayeti kimi müfessirler, Peygamberin okuma-yazma bilmediğine delil olarak zikrederken,[549] bazıları da aynı ayete dayanarak, Peygamberin Tevrat ve İncil bilmediğini, yoksa normal okumaya yazma bildiğini iddia etmektedirler.[550]

Aynı konu hakkında gibi gözüken iki farklı ayetten, zıt hükmünlerin çıkarılması problemine, cennetin şu anda yaratılıp- yaratılmadığı,[551] kabir azabı

---

548 Razi, *Mefatih*, VI, 455; Matudiri, Te'vilat, II, 174; Kurtubi, Ahkam, III, 158-159. Aynı şekilde kocası ölen kadının iddeti bitince yapabileceği işi "فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ" şeklinde anlatan Bakara suresi 234. ayete dayanarak, İmam Şafii'nin velisiz nikahın olamayacağına; Ebu Hanife'nin ise olacağına dair delil getirdikleri nakledilmektedir. Razi, Mefatih, VI, 468-469.

549 Taberi, *Camiu'l-beyani* XX, 51; Maturdi, *Te'vilat*, V, 61; Zemahşeri, *Keşşaf*, III, 58

550 Cabiri, *Kur'an'a Giriş*, Trc. Muhammed Çoşkun, Mana, İstanbul 2011, s. 102. Cabiri'ye göre "وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ" şeklindeki Ankebut 48. ayetinden, Peygamberin okuma yazma bilmediği sonucuna varmak, siyakın ihmalinden kaynaklanmaktadır. Cabiri, ayetlerin bağlamının ve nüzul şartlarının diğer ayetlerle ilişkisi ve muhatab kitlesinin açıklığa kavuşturulmasına dikkat etmekle mümkün olacağını belirtmektedir. Ayrıca Cabiri, bir ayetin anlaşılıken Kur'an'ın Kur'anla tefsiri prensibinin de göz önünde bulundurulması gerektiğini vurgulamaktadır. (Cabiri, *Kur'an'a Giriş*, s. 102.) Cabiriye göre ayet, Peygamberin daha önceki kitapları okuyup yazmamasını anlatmaktadır. (Cabiri, *Kur'an'a Giriş*, s. 104) Ancak o, delil olarak ileri sürdüğü Furkan suresi 5. ayette ifade edilen "Bu ayetler, ona başkası tarafından yazılan ve kendisine de sabah akşam okunan eskilere ait masallardır" iftiralarında geçen "başkası tarfından yazdırılma" ve "kendisine sabah akşam okunma" meseleleri üzerinde hiç durmamaktadır. Burada şöyle bir soru akla gelmektedir, Peygamber okuma yazma biliyorsa, neden müşrikler Peygamberin yazıp okumasından bahsetmedi de başkası tarafından yazılıp okunmasından bahsetti. Bununla birlikte Nahl suresi 103. ayette de müşriklerin Kur'an'ı peygambere başkasının öğrettiği iddialarına, onun dili acem, Kur'an'ın ise arapça şeklinde cevap verilmektedir.

551 Mutezile, müttakilere va'd edilen cennetin yemişlerinin ve gölgeliklerinin daim olduğunu ifade eden Rad suresi 37. ayete binaen, cennetin henüz yaratılmadığını, çünkü ayette nimetlerin "daim" şeklinde ifade edildiğini, cennetin şu anda yaratılmış olması durumunda Kur'an'daki "*her şeyin*

var mı yokmu,[552] rüyetullah olacacak mı olmayacak mı,[553]

---

yok olacağı sadece Allah'ın zatının kalacağını", (Kasas 28/88) "*yeryüzünde yaşayan her canlının fani olduğu"*nu (Rahman 55/26) ifade eden ayetlerle çelişeceğini belirtmektedir. Bundan dolayı cennetin şu anda yaratılmamış olması gerektiği vurgulamaktadır. (Razi, *Mefatih*, IX, 187)
Bunun karşısında Kur'an'da zikredilen "أُعِدَّتْ للكافرين", "أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ" ayetlerindeki "أُعِدَّتْ" ibaresine binaen cennetin yaratıldığı iddia edilmektedir. (Razi, *Mefatih*, IV, 385) Burada şunu da ifade etmek isteriz ki, cennetin yaratıldığını özellikle mazi kalıbıyla ifade edilen "أُعِدَّتْ" fiiliyle ispat etmeye çalışanlar, "فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا" ayetindeki mazi sigasıyla belirtilen "جَاءَ" fiilinin, "أَتَى أَمْرُ اللَّهِ" şeklindeki gibi "gelecek" anlamında kullanıldığını iddia etmektedirler. Maturidi, *Te'vilat*, IX, 274.

552 Bazı alimlerin, "قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هَذَا" şeklindeki Yasin suresi 52. ayete dayanarak, kabir azabının olmadığını iddia ettikleri belirtilmektedir. Bu düşünce sahiplerine göre مِنْ مَرْقَدِنَا ibaresinin rahatlık mekanını ifade ettiği, kabirde azabın olması durumunda kafirlerin bu şekilde cevap veremeyecekleri için kabir azabının olmadığına hükmettikleri nakledilmektedir. (Maturidi, *Te'vilat*, VIII, 528; Razi, *Mefatih*, XXVI, 292) Bununla birlikte "يَتَخَافَتُونَ بَيْنَهُمْ إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا عَشْرًا" şeklinde dünyada kalış sürelerinin ifade edildiği ayetlere dayanarak, kabir azabının olmadığını iddia edenlerin olduğu da nakledilmektedir. (Maturidi, *Te'vilat*, VII, 308)
Kabir azabının varlığını kabul edenler ise bu ayeti, "İnsanlar, kabirde azap görür, ne var ki ahiret azabı onlara belli olunca, kabir azabı onlara sanki döşekmiş gibi gelir" şeklinde te'vil etmeye çalışmaktadırlar. (Maturidi, *Te'vilat*, VIII, 528.) Ayrıca burada uykudan uyandırmanın söz konusu olmadığı, ayette hazfin olduğu belirtilmektedir. Buna göre "مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ" müptada, haberi mahzuf "حَقٌّ"dur. Bu durumda mana "Rahmanın vadettiği haktır, Peygamberler de doğru söylemiştir" olmaktadır veya "Rahmanın vadettiği, Peygamberlerin doğru sözlediği şeyler haktır" manasına gelmektedir. Diğer bir yaklaşıma göre "مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ" haber, müptadası mahzuf "O, ba's hususunda Rahman'ın va'didir. Uykudan uyanmanın şaşkınlığı değildir" bu manada ayet, kabir hayatını değil, yeniden dirilişe dikkat çekmektedir. Bize göre de ayette kabir hayatıyla ilgili bir durum söz konusu değildir. Çünkü ayet Mekki'dir ve konu yeniden dirilmedir. Kur'an'da Mekki sureler, bu çerçevede okunduğunda, Mekkeli müşriklerin yeniden dirilme fikriyle dalga geçerek, kemikleri ufalayıp "*Bu toz toprağa dönen kemikleri kim diriltecek*" (Yasin suresi 78-79, İsra suresi 50-52) diye misal verdikten sonra Allah'a yemin ederek, bu ufalanmış kemiklerin asla yeniden diriltilmeyeceğini (Nahl suresi 38), yeniden dirilmenin hikaye/ilklerin masalları olduğunu (Furkan suresi 5), böyle bir şeyin gerçekleşmesinin mümkün olmadığını (Kaf suresi 3) iddia edenlere bir reddiye olarak bu ayetin zikredildiğini düşünmekteyiz.
Burada görebildiğimiz kadarıyla kabir azabının olduğuna inanlar, kabir azabının varlığına delil olabilecek ayetlere literal yaklaşırken, kabir azabının yokluğuna delil olabilecek ayetleri ise te'vil etmeye gayret etmektedir.
Kabir azabının varlığını kabul edenler de "النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ" şeklindeki Mümin suresi 46. ayete dayanmaktadırlar. (Kadi Abdulcebbar, *Şerhu usuli'l-hamse*, Daru İhyai't-turasi'l-arabi, Beyrut, 2001, s. 493)
Kabir azabının varlığına inananlar, ayette ruhun ateşe arz edileceği ve bu şekilde cesedin kabirde

azap çekeceğini iddia ederlerken, kabir azabını kabul etmeyenler, ayetteki ateşe arz edilme olayının, kıyametten önce ateşe girmeden önce olabileceğini iddia ederek, Saffat suresi 22-24. ayetlerini delil olarak zikretmektedirler. (Maturidi, *Te'vilat*, IX, 33.)

Hatta ateşe arz edilme işinin, haber verilme veya gidecekleri yerin gösterilmesi şeklinde anlayanlar da vardır. (İbn Aşur, *et-Tahrir*, XXIV, 159; İbrahim Sarmış, *Rivayetler ve Yorumlarla Akaid Oluşturmak ve Kabir Azabı*, Denge, İstanbul 2012, s. 285-291)

Ayette takdim tehir olduğunu, ayetin manasının kıyamet günü, "Ey firavun ailesi, en şiddetli azaba girin" denileceği, onların da sabah akşam ateşe arzolunacakları ifade edilerek, bu arada azabın olmayacağı belirtilmektedir. (Maturidi, *Te'vilat*, VII, 61) Bunun karşısında kabir azabının olduğuna inanlar, ayette takdim tehir olmadığını, ayette ifade edilen ateşe arzedilmenin kıyametten önce, ölümden sonra dolayısıyla kabirde olacağını iddia etmektedirler. (Maturidi, *Te'vilat*, VII, 61; Razi, *Mefatih*, XXVII, 521).

553 Rü'yetullah'ın olduğunu iddia edenler, özellikle "وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ" Kıyamet suresi 22-23; "كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ" Mutaffifin suresi 15; "لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ" Yunus sures, 26; Allah'la karşılaşmayı ifade eden "تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ" Ahzap 44. ayeti ile "فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا" Kehf suresi 110. ayette zikredilen لِقَاءَ رَبِّهِ ve يَلْقَوْنَهُ ibarelerine dayanarak, "Allah'la karşılaşmanın", "ona bakmanın", "ondan mahcub" olmanın ve "ziyadenin", onu görme anlamına geldiğini iddia etmektedirler. Bu ve diğer deliler için bkz. Razi, *Mefatih*, XIII, 97-103).

Rü'yetullah'ın olmayacağını iddia edenler, إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ bölümünü, "فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ" Bakara suresi 280. ayeti ile "وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ" şeklindeki Neml 35. ayete binaen bekleme manasında olduğunu iddia etmektedir. (Kadi, *Usulu'l-hamse*, s. 164-65; *el-Muğni fi ebvabi't-tevhîd ve'l-adl*, VI, 197 vd.) Ayrıca Mutaffifin suresi 15. ayetin değerlendirilmesi için bkz. (Muğni, VI, s. 220-222); Yunus 26. ayet için (Muğni, VI, s. 222-224).

Burada şunu da ifade edelim ki rü'yetullah'ın olacağını Kıyamet suresi 23. ayetteki إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ibaresine dayandıranlar, Allah'ın ahdini dünyalık menfaati için satanlara verilen cezanın anlatıldığı yerde "وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ" şeklinde ifade edilen bölüme hiç yer vermemektedirler. Oysa İmam Maturidi, وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ ibaresini, "Allah'ın bu kimselere merhamet nazarıyla bakmayacağı" şeklinde te'vil etmektedir. (Maturidi, *Te'vilat*, II, 413). Zemahşeri de bu ibarenin mecaz olduğunu, kızgınlık ve ihmal etme anlamında kullanıldığını belirtmektedir. (Zemahşeri, *Keşşaf*, I, 376). Razi ise isim vermeden Zemahşeri'nin görüşünü naklettikten sonra ayetteki nazarın rü'yet anlamına gelmesinin caiz olmadığını, çünkü Allah'ın herkesi gördüğünü, bu sebepten dolayı ayetteki وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ ibaresinin ihsanda bulunma manasında mecaz olduğunu iddia etmektedir. (Razi *Mefatih*, VIII, 267). Görüldüğü gibi Allah'ın görmemesi muhal olduğundan dolayı söz konusu "نظر إِلَي" ibaresini mecaza hamledip merhamet etme, ihsanda bulunma manasını verenler, Allah'ın görülmesini kabul ettikleri için "نظر إِلَي" ibaresine bakma, görme manası yüklemektedirler.

Burada dikkatimizi çeken bir hususu da ifade etmek isteriz ki konuyla ilgili ayetlerin tefsirine baktığımızda ne rü'yetullah'ın olacağını savunanlar ne de reddedenler " وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تَهْدِي الْعُمْيَ وَلَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ" şeklinde içerisinde hem ينظر إِلَي hem de يبصرونَ ibareleri geçen Yunus suresi 43. ayeti değerlendirmemişlerdir.

şefaat var mı yok mu konuları örnek olarak verilebilir.

a. Şefaatin Varlığından Bahseden Ayetler

Söz konusu problemler, genel olarak Kur'an'ı anlama/ yorumlama metodunun; özelde ise Kur'an'ı Kur'an'la tefsirin en ciddi problemlerinden biridir. Ayrıca görebildiğimiz kadarı ile bu sıkıntılar, sadece tefsirin meselesi olmayıp hem fıkıh hem de kelam gibi kaynağı Kur'an olan, Kur'an'ı anlama faaliyetine giren ve ondan refaranslar göstermeye çalışan diğer bütün disiplinler için de geçerli bir sorundur.[554]

Problemin daha net görülmesi ve belki bir çözüm yolu gösteril-mesi adına müslümanların gündemini meşgul eden ve muhtemelen de devam edecek olan şefaat konusuna değinmek istiyoruz. Bize göre bu sorun yukarıda ifade ettiğimiz bütün problemleri muhtevi olmasından dolayı da üzerinde durulması gerekmektedir. Ayrıca bu konu, bir ilim talibinin tefsirlerde nakledilen bilgilerin ne derece sağlıklı olduğunu veya nakledilen bilgilerde çelişki olup olmadığını, parçacı veya şartlı yaklaşımın geldiği/getirdiği noktayı görmesi açısından da dikkat edilmesi gereken bir husustur. Ön kabul veya rivayetlerden beslenip Kur'an'a yaklaşmanın diğer bir ifade ile rivayetlerin Kur'an'a kadi olmasının neticesini görme açısından da önemli bir konudur. Burada amacımız, şefaatin varlığını veya yokluğunu ispat etmek değildir. Biz, sadece

---

Son olarak şunu da belirtelim ki Razi, hem Kur'an'ın Kur'an'la açıklanmasına dikkat edilmesi gerektiğini ifade etmekte, hem de kendisi konuya atomik/parçacı yaklaşmaktadır. Çünkü o, rü'yetullah konusunda Allah'ın cisimlenmesine hiç yer vermezken, makam-ı mahmudu, Peygamberin Allah'la arşında oturması şeklindeki anlayanların bu yaklaşımlarını, O'nu sınırlı ve sonlu bir varlık yapacağını iddia ederek reddederken, rü'yetullah konusunda bu hususa hiç değinmemektedir. Razi *Mefatih*, XXI, 388.

[554] Bununla birlikte Kur'an'ı Kur'an'la tefsir metodu sayesinde zikredilen problemlerin farkına varılabilmekte -ki teczii metotta bu farklılığın görülmesi zordur- ve böylece hem sorun tesbit edilmekte hem de problemin halline dair çözümler sunulabilmektedir. Bu açıdan konuya yaklaşıldığında bu durum, konulu tefsirin kazanımları arasında da sayılabilir

şefaat konusunda delil olarak ileri sürülen ayetlerin müfessirler tarafından nasıl kullanıdığını tesbit ederek konuya/ayete yaklaşımlarının bütünlük içerip içermediğini, yaklaşımlarda bir çelişki olup olmadığını izah etmeye çalışacağız.

Kur'an'da şefaatle ilgili ayetleri, Mekki ve Medeni ayetler şeklinde iki grupta tasnif etmemiz mümkündür. Mekki surelerde anlatılan ayetleri ise şefaatin varlığından bahseden, şefaati Allah'ın iznine bağlı kılan, şefaatin olmadığını ifade eden ayetler şeklinde üç ara başlıkta toplayabiliriz. Medeni ayetleri ise şefaatin olmadığını ifade eden ayetler ve de izne/istisnaya tabi kılan ayetler şeklinde iki ara başlıkta değerlendirmemiz mümkündür. Biz, medeni ayetleri de şefaatin olmadığını ifade eden ayetler grubunda değerlendireceğiz.

Tespit edilen ayetlerin açıklamaları aynı tefsirlerden okunduğunda tefsirlerdeki farklı değerlendirmelerin daha iyi görüleceğini düşünmekteyiz. Ayrıca şefaat konusu, doğrudan ahiretle ilgili olduğu için burada özellikle müşriklerin ahiret inancının da irdelenmesi gerektiği kanaatini taşımaktayız.

Şefaat ayetleri, Mekki ve Medeni şeklinde iki grupta tasnif edildiğinde şefaatin, genellikle Mekki surelerde anlatıldığı görülmektedir. Konulu tefsirin yapılışında ifade edildiği gibi ayetlerin/surelerin nüzul ortamının tespit edilmesi, konunun daha net ortaya konulması açısından oldukça önemlidir. Bu yüzden, Mekki surelerde geçen şefaatin, doğru anlaşılabilmesi için muhatab kitlenin tespit edilmesi ve onların konuya dair inançlarının ortaya konulması gerekmektedir.

Kur'an'da şefaatle ilgili ayetlerin teker teker incelenmesi başlı başına bir tez olduğu için, konunun anlaşılmasını sağlayacak şekilde belli başlı ve en çok delil olarak kullanılan ayetleri ele alacağız. Biz, konu birliği olması açısından Meryem-Taha; Zuhruf-Sebe; Necm ve Enbiya surelerini bir değerlendireceğiz. Delil olarak çok kullanılmasından dolayı İsra suresinde geçen makam-ı mahmudu ayrıca değerlendireceğiz. Sonra da Bakara suresinde zikredilen ayetle-

rin tefsiriyle konuyu neticelendireceğiz.[555]

Şefaatin varlığını iddia edenlerin kullandığı delillerden biri de, Meryem suresi 87. ve Taha suresi 109. ayetleridir.

Müfessirler, لا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا” şeklindeki Meryem suresi 87. ayet hususunda görebildiğimiz kadarıyla genellikle benzer görüşler nakletmektedirler.

Konuya giriş sadedinde söz konusu ayette, kastedilenlerin 81. ayette zikri geçen putlar olduğu ve bu ayetin de Allah katında putların kendilerine şefaat edeceklerini iddia edenlere bir reddiye niteliği taşıdığı ifade edilmektedir. Sonra da şefaate izin verileceğinden bahsedilerek, delil olarak Necm suresi 26, Sebe suresi 23, Taha suresi 109, Zuhruf suresi 86. ayetleri sıralanmaktadır.[556]

Meyem suresi 87. ayette zikredilen istisnanın, bazı alimler, “munkatı”, bazıları da “muttasıl” olduğunu iddia etmektedir. Muttasıl kabul edenler, ayetin müttakileri de mücrimleri de içerdiğini “لا يَمْلِكُونَ” deki “vav”ın bunu ifade ettiğini, “men”in de “vav”dan bedel olduğunu söylemektedirler. Munkatı olduğunu söyleyenler, birinci bölümde mücrimlerden bahsedildiğini, ikinci bölümde ise müminlerden/muttakilerden bahsedildiğini, çünkü “ahd”in iman ve salih amel olduğunu beyan etmektedirler.[557] Sonuçta ayetin ilk bölümü, “mücrimler/Allah’ın dışında ibadet edilen mabudlar/Rablerini inkar edenler, asla şefaate malik olmazlar” şeklinde anlam kazanmaktadır. Bu

---

555 Hicri üçüncü asra kadar müfessirlerin konu hakkındaki görüşlerinin değerlendirmesi için bkz. Muhammet Yılmaz, “Hicri İlk Üç Asırda “Şefaat” ile İlgili Ayetlerin Tefsiri”, *Marife*, Bahar 2014, ss. 109-132.

556 Maturidi, *Te’vilat*, VIII, 688; Kasimi, *Mehasinu’t-te’vil*, VII, 114.

557 Abdulkerim el-Hatip, Allah’ın ahdinin Tevbe sıresi 111. ayetteki ahd olduğunu iddia etmektedir. Bunun da cehennem azabından kurtuluş olarak ifade etmektedir. Allah’la kul arasındaki ahd, Allah’a ve onun şeriatine inanan kullar buna sadık kalırlarlarsa Allah da kullarına va’dettiği rızasına nail kılacaktır. Delil olarak da Yasin suresi 60-61. ayetlerini vermektedir. el-Hatip, *et-Tefsiru’l-Kur’ani*, VIII, 828.

mana da “مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ” “فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ وَلَا صَدِيقٍ حَمِيمٍ” “فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ” şeklindeki ayetlerle desteklenmektedir. Rablerinden ahd almış olan müttakiler/müminler bölümü ise “Allah'ın izniyle birbirlerine şefaat edecekler” şeklinde anlaşılmaktadır.[558] Diğer bir ifadeyle bu ve Rum suresi 12-13 ayetlerine göre Mekkeli müşriklerin ibadet ettikleri mabudlar, şefaate asla malik olamayacaktır. Bunun karşısında Zuhruf suresi 86. Taha suresi 109. ayetlere göre Allah'ın izniyle hakka şahidlik edenler ve ahd alan mü'minler, birbirlerine şefaat edeceklerdir.[559]

Müfessirlerin şefatin varlığına dair kullandıkları diğer bir delil, “لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا” şeklindeki Taha suresi 109. ayetidir. Müfessirler, bu ayeti de Meryem suresindeki gibi şefaat eden ve edilen şeklinde iki anlamda tefsir etmeye gayret etmektedirler. Bu durumda ilk görüşe göre “لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ” ibaresi, onlar için fayda veren bir şefaatin olmadığını ifade ederken, “إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ” bölümü, Rahman'ın şefaat etmeye izin verdiği kimselerin şefaat edeceğine delil olmaktadır.[560] Müfessirler, durumun, “لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ” şeklindeki Nebe suresi 38. ayetindeki gibi olduğunu iddia ederek, ayette söz konusu konuşmanın, şefaat sözü olduğunu, yani o gün, şefaat için ancak Allah'ın izin verdiklerinin konuşacaklarını nakletmektedirler.[561]

---

558 Taberi, *Camiu'l-beyan*, XVIII, 255, 256; Kuşeyri, *Letaifu'l-işarat*, II, 442; Zemahşeri, *Keşşaf*, III, 43; İbn Aşur, *et-Tahrir ve't-tenvir*, XVI, 168; Şenkıtı, *Edvau'l-beyan*, III, 515. Taberi, Hz. Peygamber'den “Allah, ümmetimden bir adamın şefaatiyle Beni Temim'in nüfusundan daha çok kimseleri cennetine koyacak” rivayetini nakletmektedir. Ayrıca o, şehidin kendi ailesinden 70 kişiye şefaat edeceğini de haber vermektedir. Taberi, *Camiu'l-beyan*, XVIII, 256.

559 Şenkıtı, *Edvau'l-beyan*, III, 516.

560 Maturidi, *Te'vilat*, VII, 311; İbnü'l-cevzi, *Zadu'l-mesir*, III, 176; Kurtubi, *Ahkâm*, XI, 247; İbn Aşur, *et-Tahrir ve't-tenvir*, XVI, 310; Kasimi, *Mehasinu't-te'vil*, VII, 148.

561 Maturidi, *Te'vilat*, VII, 311; VI, 183; Kurtubi, *Ahkâm*, XIX, 186; el-Hatip, *et-Tefsiru'l-Kur'ani*, VIII, 828. Kurtubi, Nebe suresi 38. ayetine ek olarak, “يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ” şeklindeki Hud suresi 105. ayette de o gün kafirlerden kimsenin konuşamayacağını, müminlerin ise konuşup şefaat edece-

İkinci görüşe göre ayetin anlamı, şefaat, ancak Rahman'ın şefaate layık gördüğü kimselere fayda verir şeklindedir. Bu anlamda sanki Meryem suresinde ifade edilen "ahd", bu surede "وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا" şeklinde ifade edilmektedir. Çünkü müfessirler, bu ibarenin tevhid ve şehadet sözü olduğunu nakletmektedirler.[562]

Görüldüğü gibi müfessirler, hem Meryem suresi hem de Taha suresini, benzer şekilde tefsir etmektedirler. Yani ayetleri, şefaat yetkisi verilen ve şefaat edilmesine izin verilen kimseler açısından değerlendirmeye gayret etmektedirler. Sonuçta kafirler için şefaat etme ve edilme izni olmadığını, müminlere şefaat etme ve edilme hakkı verileceğini iddia etmektedirler. Müfessirler, bu düşüncelerine dayanak olarak "*Allah'ın izni olmadan kimse konuşamayacaktır*" şeklindeki Nebe suresi 38, Hud suresi 106. ayetlerini kullanmaktadırlar. Onlara göre ayetlerde zikredilen "konuşma"dan murad şefaattir. Bundan dolayı kafirler, konuşamayacak ancak müminler konuşacaktır.[563]

Ne var ki bu iddiayı dillendiren müfessirler, o gün zalimlerin mazerleretlerinin fayda vermeyeceğini ifade eden ayetlerin tefsirinde, kafirlerin de mazeret ileri süreceklerini, yani konuşacaklarını, ancak Allah'ın kabul etmeyeceğini bildirmek-tedirler.[564] Bununla birlikte o gün Allah katında bütün seslerin kısıldığı ve fısıltı ile konuşulduğu ifade edilmektedir.[565] Burada konuşamayacakları iddia edilen bir grubun, fısıltı şekilde dahi olsa konuşup mazeret sun-

ğini belirtmektedir. Kurtubi, *Ahkam*, XIX, 186; el-Hatip, *et-Tefsiru'l-Kur'ani*, VIII, 828.
Ayrıca İmam Maturidi, Necm ve Enbiya suresinde zikredilen "وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى" ayette geçen "لِمَنِ ارْتَضَى" ibaresini söz konusu Taha suresindeki "مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ" kimseler olduklarını iddia etmektedir. Maturidi, *Te'vilat*, VII, 338.

562 Maturidi, *Te'vilat*, VII, 311; Razi, *Mefatih*, XXII, 102.

563 Maturidi, *Te'vilat*, VII, 310.

564 O gün kafirlerin konuşacaklarına dair bkz. Rum 30/57, Mümin 40/53. Taberi, *Camiu'l-beyan*, XX, 119; Maturidi, *Te'vilat*, VIII, 293; Kurtubi, *Ahkam*, XIV, 49.

565 Enbiya 217108. ayetin metni şu şekildedir. "وَخَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا"

ması, verilen bilgilerin doğruluğu açısından düşünülmesi gereken bir husustur. Yine “Rahman katında ahd alandan başka kimsenin şefaat etmeyeceğini” bildiren ayetle, “Rahman’ın izin verdiği ve sözünden razı olduklarıdan başka kimsenin şefaat etmeyeceğini” bildiren ayetin, Nebe ve Hud surelerindeki “Allah’ın izin verdiklerinden başkasının konuşama-yacağı, onların da doğru konuşacağı” ayetleriyle açıklanması makul kabul edilebilir. Ancak konuşmak-şefaat ilişkisinin mahiyeti üzerinde biraz daha durmak gerekmektedir.

Kur’an’da konuyla ilgili tarama yapıldığında, konuşma eyleminin “şehadet”le de irtibatlandırılabileceği muhtemeldir. Çünkü müfessirlerin de ifade ettikleri gibi o gün Allah, elleri konuşturacak, ayakları da buna şahit tutacaktır.[566] Derilerin de kendilerini “Allah’ın konuşturduğunu” ifade edecekleri beyan edilmektedir.[567] Hatta bazı alimler, seleften nakiller yaparak ilk hangi uzvun konuşturulacağını, elin konuşturulup ayağın şahit tutulmasının sebebini zikretmektedirler.[568] Ayrıca her ne kadar “لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ” şeklindeki konuşmanın şefaat olduğunu iddia edenler varsa da bağlam itibariyle bakıldığında bu konuşamayacaklar arasında said ve şakilerin olduğu ifade edilmektedir. Yukarıda o gün, bütün seslerin kısıldığı, herkesin fısıltı halinde konuştuğu ifade edilmişti. Bununla birlikte Razi’nin de işaret ettiği gibi o gün, bazı kimselerin tartışacağı,[569] Allah’a şirk koşmadıklarına dair yemin edecekleri,[570] sorguya çekilecekleri,[571] haber verildiği gibi konuşamayacakları, izin verilmediği için özür beyan edemeye-cekleri[572] de belirtilmektedir.[573] Hem bu iki grub

---

566 Yasin 36/61. Maturidi, *Te’vilat*, VIII, 533; X. 243; Maverdi, *Nüket* VI, 154; Zemahşeri, *Keşşaf*, IV, 24.

567 Fussilet 41/19-23.

568 Taberi, *Camiu’l-beyan*, XXI, 453; Maverdi, *Nüket*, V, 28; İbnü’l-cevzi, *Zadü’l-mesir*, III, 529; Razi, *Mefatih*, XXVI, 302; Kurtubi, *Ahkam*, XV, 49.

569 Nahl 16/111.

570 Enam 6/23.

571 Saffat 37/24.

572 Mürselat 77/35.

573 Razi, *Mefatih*, XVIII, 398.

ayet, hem de kafirlerin konuşamayıp müslümanların konuşacağı iddiası, bu tabloda çelişiyormuş gibi durmaktadır. Yukarıda da ifade edildiği gibi madem kafirler konuşamayacaktır, o zaman söz konusu ayetlerdeki konuşanlar kimlerdir. Razi, bu çelişkinin "Konuş-maktan men"in, "doğru cevab" verme şeklinde te'vil edilerek çözülebileceğini iddia etmektedir.[574] Kur'an'a bakıldığında o gün Peygamberlerin,[575] Kitabın,[576] yerin[577] ve azaların[578] konuşacağı belirtilmektedir. Bu durumda konuşmanın, şefaat etmeyi değil de şehadeti ifade ettiği söylenebilir. Aynı şekilde Meryem suresinde ifade edilen "Ahd"in, Taha suresinde belirtilen "Şefaatin", Nebe suresinde zikredilen "Konuşma" olarak ifade edildiği, bunun da "Şehadet" etme manasına geldiği söylenebilir. Bu durumda "Razı olunan" ve "Ahd alan" kimseler, özel bir grubu değil, konuşma/ şefaat/şehadet etme zamanı gelen bütün insanlığı ifade etmektedir. Bu manada yukarıda zikredilen argümanlara dayanarak, Meryem ve Taha surelerinde geçen "Şefaat" kelimesinin özellikle "cehennemden çıkarma" şeklinde özel bir anlam ihtiva ettiğini söylemenin, daha kuvvetli delillere muhtaç olduğu görülmektedir.

Müfessirlerin yaklaşımlarında ayetlerin siyakının da ihmal edildiği görülmektedir. Şöyleki, Taha suresi 109. ayetin siyakında kıyametin kopmasından bahsedilmektedir. Dağların un ufak edilip yerin dümdüz yapıldığından haber verildikten sonra o gün, insanların mahşer yerine toplanmak için nida edenin sesine doğru hiçbir yöne bakmaksızın tabi oldukları, Rahman karşısında seslerin kısıldığı, sadece fısıltı ile konuşulduğundan söz edilmektedir. Sonra da o gün, Rahman'ın izin verdiği ve sözünden razı olduğu kimselerin şefaatinin fayda vereceği ifade edilmektedir. Yani sahnede kıyametin kopuşu,

---

574 Razi, *Mefatih*, XVIII, 398. Razi, diğer bir çözüm yolu olarak, o günün çok uzun olacağı için bazı vakitlerde konuşulacağı, bazı vakitlerde susulacağı görüşünü nakletmektedir.

575 Nisa 4/41, Hac 22/78, Furkan 25/30, A'raf 7/6.

576 Caisye 45/28-29.

577 Zilzal 99/2-5.

578 Fussilet 41/19-23.

nida edeni takip ve Rahman'ın huzurunda insanların toplanarak Allah'ın izin verdiği ve sözünden razı olduğu kimselerin şefaatinden bahsedilmektedir. Görebil-diğimiz kadarı ile benzer bir anlatım tarzı Kamer suresi 6-8. ayetlerde de geçmektedir. Burada nida edenin, inkârcıları mahşer yerine çağıracağı, onların da kabirlerinden korkarak çıkacakları ve çekirge sürüleri gibi etrafa dağılacakları, ardından nida eden meleğin sesine uyarak, mahşer yerine koşacakları belirtildikten sonra kafirlerin, o günün kendileri için zor bir gün olacağını söyledikleri nakledil-mektedir.[579] Hatta o gün, kendileri için hem şefaat edenin hem de dost ve arkadaşlarının olmadığını itiraf edecekleri belirtilirken,[580] aynı zamanda ahirette, onların ümitsizlik içerisinde kaldıkları, şefaat edeceklerine inandıkları şeriklerinin şefaat etmedikleri, bundan dolayı da onları inkar edecekleri haber verilmektedir.[581] Bu bağlamda Meryem ve Taha surelerinde de diğer yerlerde anlatıldığı gibi aslında kafirlerin ahirette fayda vermesini bekledikleri, hiçbir şeyin kendirlerine fayda vermeyeceklerini anladıkları, hatta onlardan kaçacakları ifade edilmiş olmaktadır.

Şefaati savunan alimlerin ileri sürdüğü bir diğer delil, وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ şeklindeki Sebe suresi 23. ayetidir. Müfessirler, bu ayetin tefsirinde o gün Allah'ın şefaat etmesine/edilmesine izin verdiği kimselerden başkasının/başkasına şefaatin fayda vermeye-ceğini belirtmektedirler. Bununla birlikte bu ayette, kafirlere şefaat izni verilmeyeceği belirtilerek, sanki Allah katında şefaat edecek-lerine inandıkları putlara ibadet edilmemesi gerektiğinin vurgulandığı beyan edilmektedir.[582] Zemahşeri, "حَتَّى إِذا فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ" ayetinde

---

[579] Benzer bir tablo da Mearic suresi 43-44. ayetlerde anlatılmaktadır. Orada da yüzlerin zillet, gözlerin ise korku içerisinde olacağı ifade edilmektedir.

[580] Şuara 26/99-101.

[581] Rum 30/13-14. Enam suresinde de müşriklere hitaben tek olarak Allah'ın huzuruna çıkarılacakları ve o yerde şefaatçi olduklarını iddia edikleri şeriklerinin görülmeyeceği haber verilmektedir. Enam 6/94.

[582] Taberi, *Camiu'l-beyan*, XX, 395; Maturidi, *Te'vilat*, VIII, 443; Zemahşeri, *Keşşaf*, III, 580; Razi, *Mefatih*, XXV, 203; İbn Aşur, *Tahrir*, XXII, 188.

geçen ve gaye bildirdiğini söylediği "حَتَّى" nin neden zikredildiği sorusu üzerinde durarak, bunun, şefaat etmeyi ve edilmeyi bekleyenlerin şefaatlerinin kabul edilip edilmeyeceği korkusunu ifade ettiğini, şefaat izninin belli bir süre geçtikten sonra verildiğine delalet ettiğini belirtmektedir. Durumun Nebe suresinde ifade edildiği gibi korku gidince Allah'ın izniyle birbirileriyle konuşacakları ve Allah'ın ne dediğini soracakları, onların da razı olunan kimselere şefaat izninin verildiğini haber vereceklerini ifade etmektedir.[583]

Bunun karşısında İmam Maturidi, ayette ifade edildiği gibi korku ve tedirginlik yaşayan kimselerden, şefaat etmesi bekleneme-yeceğini veya kendilerine zerre miskal faydası olmayan kimselerin, şefaate malik olmayacağını söylemektedir.[584] Bununla birlikte ayette, Allah'a yaklaştırması ve onun yanında şefaat etmesi için putlara ibadet eden Mekkeli müşriklere, "Allah katında veli kullarının kafirlere şefaati söz konusu değilken, nasıl olur da bu putların şefaati umulur" şeklinde bir itabın yapıldığı da ifade edilmektedirler.[585]

Ayrıca müfessirlerin, "حَتَّى إِذَا فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ" bölümündeki muhatabın kimliğine göre ayetteki muradı farklı yorumladıkları görülmektedir. Razi, söz konusu ayette "vücuh" olduğunu ifade ederek, ayette belirtilen korkuyu, Allah'ın vahyedeceği zaman semavattakilerin kapıldıkları korku; kıyametten kaynaklanan korku; ölüm vaktinde kalplerde meydana gelen korku şeklinde beyan etmektedir.[586] Razi'nin bu yaklaşımına göre korktuğu ifade edilen varlıkların,

---

583Zemahşeri, *Keşşaf*, III, 580; İbn Aşur, *Tahrir*, XXII, 189.

584 Maturidi, *Te'vilat*, VIII, 443.

585 Taberi, *Camiu'l-beyan*, XX, 396. Öyle ki Kurtubi, korkan kimselerin melekler olduğunu, Allah'ın onları yeryüzünde görevlendirdiğini, onlar aşağıya indiği zaman ses duyduklarını ve bunun üzerine kıyametin koptuğunu zannettikleri için hemen secdeye kapandıklarını, sonra gerçeği öğrendiklerini ifade ettikten sonra, ayette bir korkutma ve uyarının olduğunu, meleklerin Allah'ın seçilmiş kulları olmasına rağmen, kendilerine izin verilmeden kimseye şefaat edemeyeceklerine göre bu sahnede putların nasıl şefaat edeceklerine dikkat çekildiğini ifade etmektedir. Kurtubi, *Ahkam*, XIV, 197. Bize göre Kurtubi'nin de meleklerin korkmasıyla şefaati keskin bir şekilde irtibatlandırması putların şefaat edeceğine inanılması kadar şaşılacak bir durumdur.

586 Razi, *Mefatih*, XXV, 204. Buna göre ayette ifade edilen korku Allah'ın vahyedeceği zaman

melekler veya müşrikler olduğu anlaşılma-ktadır.[587] Meleklerin korkma sebebi, vahyin inme esnasında çıkardığı ses veya kıyametin kopma zamanının geldiğini sanmaları şeklinde ifade edilmektedir. Dolayısıyla meleklerin korkuları gidince, "مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ" şeklinde sordukları, bunun üzerine onlara "hak"kın buyrulduğunun haber verildiği nakledilmektedir. Bu tabloda hak, o dönemde inen vahyin kendisi olmaktadır.[588] Diğer durumda ise korkan kimselerin müşrikler olduğu, ölüm anında veya mahşerde hakkı ikrar ettikleri, ancak onlardan bu ikrarlarının kabul olunmadığı nakledilmektedir.[589]

Görüldüğü gibi bazı müfessirler, ayeti bağımsız iki parça gibi tefsir ederek birinci bölümde şefaat, ikinci bölümde korkan kimselerin kimliği ve neden korktukları üzerinde dururken, Razi gibi bazı müfessirler de ayeti bir bütün olarak değerlendirerek, onun müşriklerin şefaat inancına bir reddiye olduğunu beyan etmektedirler. Bununla birlikte bu açıklamalarda bazı eksikliklerin olduğunu ifade edebiliriz. Şöyle ki müfessirler, ayetin tefsirinde görebildiğimiz kadarı ile şefaatle-korku arasındaki irtibata pek fazla değinmemektedirler. Yani bir tarafta şefaat eden veya edilen kimselerin belli bir süre bekledikleri, korku giderilince şefaat etmek için konuştukları iddia edilmekte, diğer tarafta ise korkuya kapılan meleklerin, ya vahyin gelişinden veya kıyametin koptuğunu sanmalarından dolayı korktukları ifade edilmektedir. Bu durumda meleklerin

---

semavattakilerin kapıldıkları korkudur. Allah onların kalplerindeki korkuyu giderince melekler Cebrail'e "Allah ne buyurdu" derler o da "vahyetti" der. İkincisi Kıyametten kaynaklanan korkudur. Yani Allah Muhammed'e a.s. vehyettiğinde semavattakiler Muhammed'in a.s. Peygamber olarak gönderilmesinin kıyamet alametlerinden olduğunu bildikleri için Kıyametin kopmasından korkmuşlardır. Üçüncüsü Allah ölüm vaktinde kalplerden korkuyu giderir ve herkes şunu itiraf eder ki Allahın sözlediği haktır bu söz kimine fayda verir ruhu Müslüman olarak alınır kimine de zarar verir ruhu kafir olarak alınır. Razi, *Mefatih*, XXV, 204; İbnü'l-Cevzi, *Zadü'l-mesir*, III, 497-498.

587 Razi, *Mefatih*, XXV, 204.

588 Taberi, *Camiu'l-beyan*, XX, 396-399; Maturidi, *Te'vilat*, VIII, 443; Maverdi, *Nüket*, IV, 448; İbnü'l-cevzi, *Zadü'l-mesir*, 397-398; Razi, *Mefatih*, II, 387; XXV, 204.

589 Taberi, *Camiu'l-beyan*, XX, 400; Maverdi, *Nüket*, IV, 448; Kurtubi, *Ahkam*, XIV, 297.

herhangi birilerine şefaat etme gibi bir hedeflerinin olmadığı görülmektedir. Ancak bu açıklamalarına rağmen müfessirler, ayetin başında meleklerin şefaatinden bahsetmektedirler.

Tesbit edebildiğimiz kadarı ile ayetin tefsirinde görülen diğer bir eksiklik, ayette geçen “hak” ibaresi üzerinde pek fazla durulma-masıdır. Oysa konunun çatısını, bu ibareye yüklenen anlamın oluşturduğunu düşünmekteyiz. Şöyleki “hak” kelimesine yüklenen anlama göre ayetin manası değişmektedir. Mesela İmam Maturidi, “hak” kelimesinin verilen emri, ne eksik ve ne fazla tam olarak aktarma manasına geldiğini naklederken,[590] Maverdi, “hak”kın, Allah’la ilgili söylenenlerin doğruluğu veya Allah’ın söylediklerinin doğru olması şeklinde iki manaya hamledilebileceğini belirtmek-tedir.[591]

Ayetteki “Hak” kelimesine bu anlamlar verildiğinde, konuya farklı bir pencereden de bakılabilir. Şöyle ki Allah, şeytan ve şeytana uyan herkesi cehennemde toplama va’dini “hak söz” olarak ifade etmektedir.[592] Bununla birlikte şeytan da mahşerde bu gerçeği itiraf ederek cehenneme gireceklere Allah’ın “hak sözü” söylediğini belirtmektedir.[593] Ayrıca mahşerde cennetliklerin de cehennemlik-lerin de Rabblerinin kendilerine va’dettiklerini “hak” ile bulduklarıı zikredilmektedir.[594] Bu çerçeveden konuya bakıldığında “hak”, Allah’ın ahiret va’di olarak değerlendirilirse, o zaman Allah’ın va’dinden asla dönmeyeceğini[595] ve ahirette Allah’ın kavlinin asla değiştirilemeyeceğini[596] ifade eden ayetlerin göz önünde bulundu-rulması gerekmektedir. Bunlarla birlikte Allah, ahi-

---

590 Maturidi, *Te’vilat*, VIII, 444; İbnü’l-cevzi, *Zadü’l-mesir*, III, 498.

591 Maverdi, *Nüket*, IV, 448. Razi de Allah’ın hak olduğuna dair “ ذلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ” şeklindeki Lokman suresi 30. ayeti zikretmektedir. Razi, *Mefatih*, XXV, 204.

592 Sâd 38/85. Maverdi, *Nüket*, V, 111-112; Kurtubi, *Ahkam*, XV, 230; İbn Aşur, *Tahrir*, XXIII, 306.

593 İbrahim 14/22.

594 A’raf 7/44. Taberi, *Camiu’l-beyan*, XII, 446.

595 Rum 30/6.

596 Kâf 50/29.

rette malın-mülkün, evladın[597] hatta hiç kimsenin diğerine fayda vermeyeceğini,[598] bunun karşısında sadıkların sıdklarının fayda vereceğini va'detmektedir.[599] Dolayısıyla Allah, sözünden dönmeyecek ve de sözü asla değiştirilmeyecektir. Bu sebeple söz konusu ayette ifade edilen "hakk", her hangi bir kimseye şefaat etme veya edilme izninin verilmemesi şeklinde de anlaşılabilir. Çünkü bu tabloda "hakk"ın, ahirette hiçbir aracın -ki bu bir Peygamber olsa da hükmün değişmeyeği anlaşılmaktadır- tavassutunun fayda vermeyeceği, "sadıkların sıdkı"nın fayda vereceği şeklinde anlaşılması mümkündür. Bu durum, "herkes yaptıklarıyla rehindir"[600] ayetine de uygunluk arz etmektedir.

Şefaatin var olduğuna dair zikredilen bir diğer delil, "وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ" şeklindeki Zuhruf suresi 86. ayetidir.

Bazı müfessirler, ayetin diğer ayetlerle irtibatına dikkat çekerek, Allah'ın surede önce evladının olmasını nefyettiğini, sonra da bu ayetle şerikinin olamayacağına sözü getirdiğini ifade etmektedirler.[601] Ayrıca müşriklerin, Allah katında meleklerin özel bir yere sahip olduklarına inandıkları, bu sebeple meleklerin kendilerine şefaat etmeleri için onlara ibadet ettikleri, ancak meleklerin müşriklere değil iman edenlere şefaat edeceğinin belirtildiği iddia edilmektedir.[602]

Tefsirlerde ayetle ilgili genellikle iki görüş nakledilmektedir. Bir görüşe göre ayette, İsa (a.s), Uzeyr (a.s) ve Mekkeli müşriklerin ibadet ettikleri melekler kastedilmektedir. Dolayısıyla İsa'nın (a.s), Uzeyr'in (a.s) ve müşriklerin

---

597 Şuara 26/88-89.
598 İnfitar 81/19.
599 Maide 5/119.
600 Tur 52/21; Müddessir 74/38.
601 Razi, *Mefatih*, XXVII, 648.
602 Maturidi, *Te'vilat*, IX, 193.

ibadet ettikleri meleklerin, Allah katında kendilerine şefaaate malik olamayacağı, ancak hakka şahitlik eden kimselere yani müminlere/müslümanlara şefaat edebilecekleri iddia edilmektedirler.[603] Diğer görüşe göre ise Mekkeli müşriklerin ibadet ettikleri ilahların şefaate malik olamayacağı, İsa (a.s), Uzyer (a.s) ve meleklerin buna malik olacakları ileri sürülmektedir.[604] Ayrıca İbn Aşur, ayetin sonundaki "وَهُمْ يَعْلَمُونَ" ibaresine binaen Allah'ın şefaat edenleri, hakka şehadet eden ve bilen olarak tavsif etttiğini belirterek, bu ibarelerin, şefaat edecek olan kimselerin, şefaate müstehak olanları ve olmayanları bildiklerine delalet ettiğini belirtmektedir.[605]

Bunların dışında ayette belirtilen şefaat kelimesinin aracılık/iltimas etme anlamında değil de şahitlik yapma manasında kullanıldığı da nakledilmektedir.[606] Bu anlamda şefaat, mahşerde Allah'ın konuşmasına izin verdiği şahitlerin şehadetini ihtiva etmektedir.

Şefaatin varlığını iddia edenlerin ileri sürdükleri bir diğer delil, "فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ" şeklindeki Müddessir suresi 48. ayetidir. Müfessirler, bu

---

603 Taberi, *Camiu'l-beyan*, XXI, 655. Bu durumda İsa'nın (a.s) kendisini ve annesini Allah'ın dışında rabler edinen inkarcıların "إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ" şeklinde affedilmesi için yaptığı girişim açıklamaya muhtaç bir sorun olarak karşımızda durcaktır.

604 Taberi, *Camiu'l-beyan*, XXI, 655. Zemahşeri, istisnanın munkatı olması durumunda Allah'ın dışında dua edilen putların, şefaate malik olamadığı, sadece Allah'ın şefaate malik olduğu şeklinde anlaşılacağını, aynı zamanda Allah'ın dışında dua edilen varlıkların melekler olduğu için istisnanın muttasıl olmasının da caiz olduğunu ifade etmektedir. Zemahşeri, *Keşşaf*, IV, 268.

605 İbn Aşur, *et-Tahrir*, XXV, 270. Her nekadar İbn Aşur, ayetin sonunun şefaatle irtibatlandırsa da bazı müfessirler ayetin sonundaki وَهُمْ يَعْلَمُونَ ibraresinden çok farklı neticeye ulaşmaktadırlar. Buna göre وَهُمْ يَعْلَمُونَ ibaresi, sadece dil ile şehadet etmenin bir şey ifade etmediğini göstermektedir. Ayrıca taklidi imanın fayda vermediğini savunanların bu ayeti delil getirdikleri beyan edilmektedir. Razi, *Mefatih*, XXVII, 649; İbnü'l-cevzi, *Zadü'l-mesir*, IV, 86.

606 Taberi, *Camiu'l-beyan*, XXI, 655; Razi, *Mefatih*, XXVII, 648; İbnü'l-cevzi, *Zadü'l-mesir,* IV, 8. Müfessirler, ayetin sebebi nüzulü ile ilgili şöyle bir olay aktarmaktadırlar: Nadir b. Haris ve bir grup müşrik, "Şayet Muhammed'in söyledikleri doğruysa bizler meleklere dayandık ve onları veli kabul etmekteyiz. Şefaat konusunda melekler, Muhammed'den daha hak sahibi oldukları için bize şefaat edilecektir" demeleri üzerine söz konusu ayetin indirildiği nakledilmektedir. Razi, *Mefatih*, XXVII, 648; İbnü'l-cevzi, *Zadü'l-mesir,* IV, 86.

ayetin Allah’ın bazı kullarına şefaat etmesi/edilmesi için izin vereceğine dair açık delil olduğunu iddia etmektedirler.[607]

Burada İmam Maturidi’ye özellikle değinmek isteriz ki o, bu ayette şefaate dair genel yaklaşımını usul açısından değerlendir-mektedir. Ona göre ayetin manası, “onlar için şefaat eden yoktur” şeklindedir. İmam Maturidi, şefaatin kafirlere izafe edildiği zaman bunun, onlar için şefaatin olmadığını veya şefaat edenin, şefaatinin fayda vermeyeceği anlamına geldiğini ifade etmektedir. Yani bu, şefaatin nefyini değil, kafirlere şefaatin nefyini iktiza etmektedir. Ona göre söz konusu şefaatin yokluğu, iman ehline izafe edildiği zaman, bu durumda şefaatin nefyi değil, şefaat edenin şefaatinden faydalanmanın nefyi kastedilmektedir. Bu anlayışa göre çeşitli ayetlerde zikredilen “لا شفيع له” ibaresi, ehli iman içinse, bundan kasıt, şefaatin nefyi değil ondan faydalanmanın nefyidir.[608] Aslında İmam Maturidi’nin bu yaklaşımının, sonuçta her iki grubun da şefaatten faydalanamadığı için çok da farklı anlamlar içermediğini düşünmekteyiz. Ayrıca görebildiğimiz kadarı ile İmam Maturidi, yaptığı bu ayrımın nasıl olacağına dair bir örnek de vermemektedir. İmam Maturidi, Mutezile ve Hariciler’in söz konusu Müddessir suresini “أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ”, “وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ” ayetleriyle değerlendirerek, şefaatin olmadığına hükmettiklerini belirttikten sonra, bu ayetlerin, “يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا”, “وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ” şeklindeki ayetlerle tahkik edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Çünkü ona göre son iki ayette, o gün Allah’ın bazılarına şefaate izin vereceği belirtilmektedir. Sonuçta İmam Maturidi, şefaatin olacağına dair haberlerin varlığından dolayı, şefaatin olmayacağını ifade eden ayetlerin ehli küfüre hamledilmesi gerektiğini sa-

607 Taberi, *Camiu’l-beyan*, XXIV, 32; Maturidi, *Te’vilat*, X, 327- 328; İbn Aşur, *et-Tahrir*, XXIX, 328. Hatta Razi, fasık kimselere şefaatin sabit olduğuna bu ayetin delil getirildiğini iddia etmektedir. Razi, *Mefatih*, XXX, 736

608 Maturidi, *Te’vilat*, X, 327- 328.

vunmaktadır.[609] Tabii burada iki şeye dikkatleri çekmek isteriz. İlki, İmam Maturidi Medeni ayetleri, Mekki ayetlerle beyan/ tahsis etme gayreti içerisindedir.[610] Yani sonraki hükmü önce indirilen hükümlerle tahsis etmektedir. İkincisi ise özellikle şefaatin olmadığını ifade eden ve "Ey iman edenler" şeklinde müminlere hitapla başlayan Bakara suresi 254. ayeti kafirlere hamletme çabasındadır. Dolayısıyla burada bize göre çok ciddi bir usul hatası yapılmaktadır.

1) Meleklerin Şefaati

Müfessirlerin şefaatin olduğuna dair kullandıkları ikinci grub delil, Enbiya suresi 28, Necm suresi 26. ayetleridir. Müfessirler, "وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ" şeklindeki Enbiya suresi 26. ayette meleklerin şefaatinden bahsedildiğini ve meleklerin "Allah'ın razı olduğu kimselere şefaate malik" olacaklarından söz edildiğini belirtmektedirler.[611]

---

[609] Maturidi, *Te'vilat*, X, 327- 328.

[610] Mekki bir ayetin, Medini bir ayeti takyid, tahsis veya beyan etmesinin nasıl mümkün olacağı açıklamaya muhtaç bir konudur. Çünkü Hanefilere göre tahsisin umuma bitişik olması durumunda beyan, tehir durumunda ise nesh olduğu ifade edilmektedir. Bunun karşısında İmam Şafii'nin her iki durumda da beyanın söz konusu olduğunu kabul ettiği belirtilmektedir. Hanefilere göre amm bir ifade, has gibi kesinlik ifade ettiği içi durumun ancak nesh ile açıklanabileceği belirtilmektedir. (Serahsi, *Usul*, II, 29-31) Bu durumda söz konusu ayetlerde bir neshten söz etmek durumundayız ki tefsirlerde böyle bir görüş nakledilmemektedir. Ayrıca söz konusu problem kasten bir Müslümanı öldüren kimsenin, ebedi cehennemde kalması konusunda da görülmektedir. Söz konusu Nisa suresi 93. ayeti, Furkan suresi 67-68. ayetlerle beyan etmeye çalışmaktadırlar. (Maturdi, *Te'vilat*, III, 329; İbnü'l-cevzi, *Zadü'l-mesir*, I, 451; Razi, *Mefatih*, X, 184-185; Kurtubi, *Ahkam*, V, 334) Yani çok sonraları indirilen "kasten bir mümini öldüren ebedi cehennemdedir" hükmü, nasıl olurda Mekkede inen "tevbe ederlerse bağışlanırlar" şeklinde tahsis edilebilir veya "İmanından sonra küfre saplananlar, sonrada inkarda ileri gidenlerin tevbeleri asla kabul edilmeyecektir" şeklinde belirtilen bir ayet, daha önce inen "tevbe ederlerse bağışlanır" ayetiyle nasıl tahsis edilebilir. Bu mesele gerçekten üzerinde durulması ve Konulu tefsir metodu ile değerlendirilmesi gereken diğer bir problemdir.

[611] Taberi, *Camiu'l-beyan*, XVIII, 429; Razi, *Mefatih*, III, 499. Burada Razi'ye özel bir yer açmamız gerekmektedir. Çünkü Razi, Zemahşeri'nin "ayette razı olunan kimselerden bahsedildiği için fasıka şefaat edilmeyeceği iddiasına (Zemahşeri, *Keşşaf*, IV, 158; IV, 691.) cevap vermeye çalışmaktadır. Razi, fasıkların mü'min oluğunu (Razi, *Mefatih*, II, 374) ve Allah'ın fasıkların kelime-i tevhid

Bununla birlikte İmam Maturidi, kafirlere de şefaat edileceğini ancak "فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ" ayetinde olduğu gibi şefaatin kabul edilmeyeceğini[612] ayrıca ayette zikredilen "لِمَنِ ارْتَضَى" ibaresinden kastedilen kimselerin Taha suresindeki "لمن أذن له" şeklinde kendilerine izin verilen kimseler olduğunu belirtmektedir.[613] Müfessirler, ayette zikredilen "لِمَنِ ارْتَضَى" ibaresiyle "şefaat eden kimse" kasdedilmesi durumunda ayetin manasının "Allah, dini ve amelinden razı olduğu kimselere, şefaat etme izni verecektir" şeklinde olacağını açıklamaktadırlar.[614] Bunun yanında söz konusu ibare ile "şefaat edilecek kimseler" kastedildiği takdirde ayetin, "Allah'ın amel olarak razı olduğu kimselere şefaat edilmeye izin vereceği" şeklinde tefsir edilebileceğini söylemektedirler.[615] Görebildiğimiz kadarıyla bu yaklaşımın haricinde ayetin, şefaati değil de melek-

---

sözlerinden razı olduğunu zikrettikten sonra bu durumda şefaatin fasıklara da fayda vereceğinin anlaşıldığını iddia etmektedir. (Razi, *Mefatih*, XXII, 102) Razi, muhtemelen fasıklara şefaatin hak olduğuna inandığı için böyle bir iddia da bulunurken "Fasık size bir haber getirdiği zaman onu araştırın" şeklindeki Hucurat suresinde fasıklarla ilgili daha detaylı bilgi vermektedir. Ayetin sebebi nüzulüne dair nakledilen Musa b. Ukbe rivayeti hususunda, Peygamberin sahabisi hakkında kötü söylememek için Musa b. Ukbe rivayetini, "ayetin sebebi nuzülü şudur" şeklinde bir yargının doğru olmadığını belirtmektedir. Ona göre olaydan bağımsız olarak "Ayet, şu zamanda inmiştir" denilmesi gerekmektedir. Aynı şekilde Musa b. Ukbe'yi temize çıkarma adına Razi, Musa'yı fasık şeklinde adlandırmanın çok kötü bir şey olduğunu belirttikten sonra Kur'an'dan fasıklığın "إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ" Münafıkun suresi 6, "فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ" Kehf suresi 50, "وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا" Secde suresi 20. ayetlerde olduğu gibi genellikle iman dairesinden çıkmayı ifade etttiğini belirtmektedir. Sonra da fasığın şehadetin kabul edilmeyeceğini iddia etmektedir. (Razi, *Mefatih*, XXVIII, 98-99). Görüldüğü gibi bilgiler öncüllere göre değer kazanmaktadır. Yani söz konusu şefaat olduğunda "razı olunan" ibaresine "fasık"ın da dahil edilmesi için şehadeti kabul edilirken, Razi'nin mezhebine göre "fasığın şehadeti kabul edilmediği" için dünyada onların şehadetleri reddedilmektedir. Musa b. Ukbe'nin ta'n edilmemesi adına "fasık" ismi, iman dairesinden çıkmayı ifade ederken, şefaat meselesinde iman dairesinin içerisinde kalmaktadır.

[612] Maturidi, *Te'vilat*, VI, 396.

[613] Maturidi, *Te'vilat* VII, 338.

[614] Taberi, *Camiu'l-beyan*, XVIII, 429; Maturidi, *Te'vilat*, VII, 338; Razi, *Mefatih*, XXII, 101.

[615] Maturidi, *Te'vilat*, VII, 338; Maverdi, *Nüket*, III, 443; Razi, *Mefatih*, XXII, 101.

lerin dünyada iken Allah'ın razı olduğu kimselere dua etmesini ifade ettiği de nakledilmektedir.[616]

Bu ayette zikredilen "وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ" bölümünün de konu açısından önemli olduğunu düşünmekteyiz. Müfessirler, bu ibarenin "لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ" ifadesinin sılası, anlamının da "Allah'ın azabından ve heybetinden korktukları için hiçbir emri, nehyi, fiili ve sözü geçmedikleri" şeklinde anlaşılabileceğini belirtmekte-dirler.[617] Burada Allah'tan haşyet duyan, Allah'ın sözünü geçemeyen ve Allah'ın sözünden çıkamayan meleklerin, nasıl şefaat edeceği, düşünülmesi gereken bir husustur.

Müfessirlerin, şefaatin olduğuna dair delil getirdikleri bir diğer ayet "وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا" şeklindeki Necm suresi 26. ayetidir. Müfessirler, burada ayeti bir önceki ayetlerle irtibatlandırmaya gayret etmektedirler. Şöyleki pasaj gözden geçirildiğinde, Mekkeli müşriklerin ibadet ettikleri Lat, Uzza ve diğerlerinin hiçbir konuda söz sahibi olmadıkları, dünyada da ahirette de sözün Allah'a ait olduğu ifade edilmektedir. İnsanın her temenni ettiği şeyin gerçekleşmeyeceği belirtilerek müşriklerin, putların Allah katında kendilerine şefaat edeceklerine dair kuruntularından söz edilmektedir. Sonra da Allah'ın semadaki şerefli kulları olan meleklerin, şefaate malik olamadıkları ifade edilerek, sanki Allah'ın ikramına mazhar olan kulların, şefaate malik olamadıkları bir yerde, müşriklerin taptıkları aşağılık putların şefaat etmelerinin düşünülemeyeceği vurgulanmaktadır. Bu şekilde de Mekkeli müşriklerin beklentilerinin asla mümkün olmayacağı çarpıcı bir şekilde beyan edilmektedir.[618]

---

616 Maverdi, *Nüket*, III, 443; İbnü'l-cevzi, *Zadü'l-mesir*, III, 188.
617 Maturidi, *Te'vilat*, VII, 338.
618 Taberi, *Camiu'l-beyan*, XXII, 529; Razi, *Mefatih*, XXVIII, 255; İbn Aşur, *et-Tahrir ve't-tenvir*, XXVII, 112; el-Hatip, *et-Tefsiru'l-Kur'ani*, XIV, 604. Ayrıca müfessirler, "شَفَاعَتُهُمْ" ibaresindeki zamirin manaya raci olduğunu, "شَفَاعَتُهُ" şeklinde olması durumunda da zamirin lafza hamledileceğini

Müfessirler, göklerdeki meleklerin şefaatinin, Allah'ın izni olmadan fayda vermeyeceğini, ancak Allah izin verdikten sonra Allah'ın dilediği ve razı olduğu kimselere fayda vereceğini belirtmektedirler.[619] Bununla birlikte, "لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى" bölümünde ifade edilen "يَشَاءُ" ve "يَرْضَى" ile Enbiya suresinde ifade edildiği gibi hem şefaat eden hem de şefaat edilen kimselerin kastedilmiş olabileceğini belirtmektedirler.[620] Ayrıca müfessirler, meleklere Allah'ın razı olduğu kimselere şefaat etme izni verileceğini belirttikten sonra bunun Mümin suresi 7. ve Şura suresi 5. ayetlerinde ifade edildiği gibi meleklerin iman edenler için yapmış oldukları istiğfar/dua şeklinde de anlaşılabileceğini ifade etmektedirler.[621] Hatta Razi, istiğfarın şefaat olduğunu nakletmektedir.[622]

Müfessirlerin bu yaklaşımı çerçevesinde Mekke'nin ortalarında indirilen Necm ve Enbiya surelerindeki söz konusu ayetlerde geçen istisnanın, Allah'ın

---

ifade etmektedirler. Bununla birlikte, "شَفَاعَتُهُمْ" şeklindeki ifadenin tereddüde mahal vermeyen daha kesin bir ifade olduğunu belirtmektedirler. Ayrıca bu ibarenin, işin önemine vurgu yaptığını, "كَمْ" in teksir ifade ettiğini, melek lafzının en şerefli mahluk olduğuna, "في السموات" ibaresinin de meleklerin Allah katındaki değerine delalet ettiğini belirtmektedirler. Bundan sonra da böyle önemli ve şanı yüce olan varlıklardan hiç birisinin şefaate malik olamadıkları bir dünyada, onlarla mukayese bile yapılamayacak kadar değersiz, camid olan aşağılık putların şefaatlerinin söz konusu olacağını iddia eden müşriklerin sözlerinin, fasidliğinin aşikar olduğuna bu ayetin delalet etiğini ifade etmektedirler. Razi, *Mefatih*, XXVIII, 255. İbn Aşur, *et-Tahrir*, XXVII, 113. el-Hatip, *et-Tefsiru'l-Kur'ani*, XIV, 604.

[619] Taberi, *Camiu'l-beyan*, XXII, 529; Maturidi, *Te'vilat*, IX, 427; Zemahşeri, *Keşşaf*, IV, 424; İbnü'l-cevzi, *Zadü'l-mesir*, IV, 189. Razi burada "وَيَرْضى" ibaresinin, "لِمَنْ يَشَاءُ" ifadesinin beyanı olabileceğini, bunun da şefaatin kafirlere değil, şükreden/iman eden kullara olduğunun anlaşılması için söylediğini belirtirken, delil olarak "إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلا يَرْضى لِعِبادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ" şeklindeki Zümer suresi 7. ayeti zikrederek, Allah'ın küfürden, dolayısıyla kafirlerden razı olmadığını belirtmektedir. (Razi, *Mefatih*, XXVIII, 257) Razi'nin bu yaklaşımına göre Allah'ın razı olmadığı durumdan dolayı şefaat söz konusu değilse o zaman "fasık" ve "asi"ler için de şefaatin olmaması gerekmektedir. Zira Allah, "وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيانَ" şeklinde Hucurat sure 7. ayette fıskı ve isyanı kerih gördüğü belirtmektedir.

[620] Razi, *Mefatih*, XXVIII, 256.

[621] Razi, *Mefatih*, XXVIII, 256; İbn Aşur, *et-Tahrir ve't-tenvir*, XVII, 51. İmam Maturidî'de bu görüşü Esamm'dan nakletmektedir. Maturidi, *Te'vilat*, IX, 427.

[622] Razi, *Mefatih*, XXVIII, 256

dilediği ve razı olduğu kimselere/müslümanlara meleklerin şefaat edeceğine delalet ettiği kabul edilse bile, bu meselenin diğer Mekki surelerde vuzuha kavuşturulduğu görülmektedir. Zira yukarıda İbnü'l-cevzi ve Razi'nin de naklettikleri gibi Mekki surelerde meleklerin şefatinin ne demek olduğu ve kimlere olacağı, Mü'min, Şura ve Tur surelerinde ifade edilmektedir. Zira Allah, Mü'min suresinde arşı taşıyan meleklerin, Rab'lerini hamd ile tesbih ettiklerini ve iman edenlerin bağışlanması için şöyle dua ettiklerini belirtilmektedir: "*Rabbimiz, senin ilmin ve rahmetin her şeyi kuşatmıştır. Sen, sana yönelen/tevbe eden, yoluna uyan kimseleri bağışla ve onları cehennem azabında koru. Rabbimiz, onları ve onların salih olan atalarını, eşlerini ve çocuklarını vadettiğin adn cennetlerine koy…*"[623] Meleklerin bu duasının karşılığı da sanki Tur suresinde şöyle ifade edilmektedir. "*İman edenlerle imanda kendilerini takip eden zürriyetlerini cennette buluştururuz. Onların amellerinden de hiçbir şeyi eksiltmeyiz. Herkes amelleriyle rehindir…*"[624]

Görüldüğü gibi iki surede de aynı konu anlatılmaktadır. Birincisinde melekler dua etmekte ikincisinde ise Allah va'd etmektedir. Şefaat ifade eden ayette "Allah'ın razı olduğu ve dilediği" şeklinde istisna edilenler, sanki iman eden, Allah'a yönelen/tevbe eden ve onun yolunu tutan kimse olarak açıklanmaktadır. Bunlar, Tur suresinde de müttakiler şeklinde ifade edilmektedir.[625] Dolayısıyla ayetler, bütün olarak değerlendirildiğinde, dönem itibari ile konunun tavzih edildiğini, ancak zamanla ayetlerin anlamında kabul edilen itikada göre anlam kayması yaşandığını düşünmekteyiz.

---

[623] Mü'min 40/7-8. Şura suresinde de yeryüzündekiler için bağışlanma diledikleri belirtilmektedir. Şura 42/5.

[624] Tur 52/21. Tur 18. ayette Allah'ın müttakileri cehnnem azabından koruduğu; Tur 27. ayette de cennettekileri yakıcı azaptan koruduğu ifade edilmektedir.

[625] Ayrıca Tur suresinde beyan edilen "herkes amelleriyle rehindir" ibaresi de konumuz açısından çok önemlidir. Yani kişiyi ancak amelleri kurtaracaktır.

2) Müşriklerin Ahiret İnancı

Burada konunun bütünlüğü ve daha iyi anlaşılması için, müşriklerin ahiret inancını ortaya koyan ve ayetin ikinci bölümü olarak değerlendirebileceğimiz "إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْأُنْثَى" şeklindeki Necm suresi 27. ayete de dikkat edilmesi gerekir.[626] Söz konusu şefaat ayetinin hemen sonrasında şefaate muhatab olan kimselerin ahiret inancı, "إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ" şeklinde ifade edilmektedir. Bir önceki ayette şefaatin olacağını anlatan müfessirler, bu ayetin tefsirinde müşriklerin ahiret inancının olmadığını iddia etmektedirler.[627] Burada Ahirete iman etmeyen birinin, nasıl olur da ahirette kendisine şefaat edileceğine veya cehennemden çıkartılacağına inandığı sorusu akla gelmektedir. Bu sorunun, konunun doğru zeminde tartışılması için çözümlenmesi gereken çok önemli bir problem olduğunu düşünmekteyiz. Ancak şefaatin varlığını müşriklere hitap edilen ayetlerle savunan çoğu müfessirlerin, bu konu üzerinde durmadıkları görülmektedir. Sure, genel olarak incelendiğinde aslında Necm suresi 19. ayetle başlayan Mekkeli müşriklerin melek ve ahiret inancı, 27. ayette de anlatılmaya devam etmektedir.[628] Dolayısıyla muhatab kitlenin kim olduğu ve onların ahiret inacı, ayetin doğru anlaşılması için daha da önem kazanmaktadır.

Görebildiğimiz kadarıyla bu meseleye sadece Razi değinmekte ve o, Mekkeli müşriklerin, "Bunlar, Allah katında bizim şefaatçilerimizdir, demelerine rağmen nasıl olur da ahirete iman etmedikleri söylenir" şeklinde bir soruya iki şekilde cevap verileceğini belirterek, konuyu açıklamaya çalışmaktadır. Buna göre o, ilk çözüm olarak, müşriklerin ahirete kesin olarak iman etmediklerini belirterek, onların "Yeniden dirilme yoktur, olsa bile bizim şefaatçilermiz var"

---

[626] Bu konu, Şefaatin olmadığını ifade eden ayetler başlığı altında Enam suresi 51. ayetin tefsirinde de değerlendirilecektir.
[627] Taberi, *Camiu'l-beyan*, XXII, 530; XXIV, 168; Maturidi, *Te'vilat*, X, 396; İbnü'l-Cevzi, *Zadü'l-mesir*, IV, 189; Razi, *Mefatih*, XXXI, 18.
[628] İbn Aşur, *Tahrir*, XXVII, 114.

şeklinde düşüncelerini ileri sürmektedir. Bu düşüncesine delil olarak da "Biz ahiretin olacağını zannetmiyoruz, şayet Rabbimize döndürülecek olursak, onun katında en güzel karşılık bizim olacaktır" şeklindeki Fusssilet suresi 50. ayetini delil getirmektedir.[629] İkinci anlamda ise o, bir kimsenin Allah'ın istediği şekilde ahirete iman etmezse bu, ahireti inkar anlamına geldiğini söylemektedir. Bize göre Razi, konunun en hassas noktasına temas etmektedir. Yani zihinlerinde cehennem diye bir yer olmayan,[630] bunun karşısında ahirette kendilerine en güzel karşılığın verileceğine inanan müşriklerin,[631] şefaat inancının, nasıl oldu da cehennemden çıkarma, cennete sokma manasına getirildiği dikkate değer bir husustur. Tefsirlerde, söz konusu surelerde muhatabın müşrikler olduğu açık bir şekilde ifade edilirken, bir anda konu müslümanlara çevirilmekte ve sanki müslümanların bir şefaat bekleyişi varmış gibi, onlar üzerinden konu devam ettirilmektedir.

3) İstisna

Şefaat ayetlerinde zikredilen ve konunun mihenk noktasını oluşturan "istisna"lar üzerinde de durmak istiyoruz.[632] Bilindiği gibi Kur'an'da bir anlatım üslubu olarak istisnalar kullanılmaktadır. Nitekim incelediğimiz şefaat konusunda da istinalara "ispat" anlamı yüklenmektedir. Ancak söz konusu istisnaların genelleme yapılarak, her yerde bir şeyin varlığını ispat için getirildiğini iddia etmenin doğru olmayacağını düşünmekteyiz. Müfessirler, şefaat ayetlerinde zikredilen her istisnanın müşrikler için nefy, müminler için ise ispat anlamına geldiğini söylemektedirler. Bunun karşısında onlar, bazı konularda zikredilen istisnaları, şefaat ayetlerinde belirtilen istisnalardan çok farklı şe-

---

[629] Razi, *Mefatih*, XXVIII, 527.
[630] Sebe 34/35.
[631] Kehf 18/36,
[632] Kur'an'ın bir anlatım tarzı olarak istisna için bkz. Yaşar Düzenli, *Üslub ve Semantik Açısından Kur'an ve Şefaat*, Pınar, İstanbul 2006, ss. 279-287.

kilde te'vil etmeye çalışmaktadırlar. Konunun daha iyi anlaşılması için birkaç örneği değerlendirmek istiyoruz.

İlk olarak, kafirler için cehennem azabının ebedi olup olmadığının tartışıldığı, Enam suresi 128. ayeti örnek olarak vermek istiyoruz. Malum olduğu üzere Cehm b. Saffan, bu ayete dayanarak cehennemin ebedi olmadığını iddia etmektedir. Genel olarak ayete bakıldığında, kıyamette herkesin haşrolacağı, cin topluluğuna insanlarla çok uğraştıklarının haber verileceği, bunun üzerine onların insanlardan velilerinin, birbirlerinden faydalandıklarını ve tayin edilen ecelin gelip çattığını ifade edeceklerinin belirtildiği görülmektedir. Sonra da bu grubun varacakları yerin cehennem olduğu,
"قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ" şeklinde ifade edilmektedir.

Müfessirler, ayetin siyakına göre muhatabın inkarcılar,[633] ayette belirtilen cinlerin de şeytanlar olduğunu iddia etmektedirler.[634] Bu anlamda ayetteki istisnaya yüklenen anlam önem arz etmektedir. Çünkü istisnaya göre müşrikerin, cehennemden çıkıp çıkmaya-cağına hükmedilmektedir.[635] Bu problem nedeniyle kimi müfessirler, şefaat ayetlerinde zikretmedikleri istisna ile ilgili bazı ihtimalleri, bu ayetin tefsirinde belirtmektedirler. Şöyle ki
"خَالِدِينَ فِيهَآ إِلاَّ مَا شَآءَ اللَّهُ" ibaresindeki "إِلاَّ"nın, "لكن", "سوى" ve istisna anlamında kullanıldığına dair üç farklı yaklaşım olduğu, istisna anlamında kullanıldığı kabul edildiği takdirde, ayetin üç farklı şekilde anlaşılabileceği belirtilmektedir.

---

633 Maturdi, *Te'vilat*, II, 175; İbnü'l-Cevzi, *Zadü'l-mesir*, II, 77.

634 Zemahşeri, *Keşşaf*, II, 64.

635 İbn Aşur, istisnanın cehennemden çıkmayı ifade etmesinin problem arz ettiğini, çünkü müşriklerin kitap ve sünnete göre asla bağışlanmayacağının ve onların cehennemde ebedi kalacağının aşikar olduğunu ifade etmektedir. Bu meselenin halli için çok farklı görüşler tespit ettiğini, ancak bunların çok da kayda değer olmadıklarını ifade ettikten sonra, şayet burada istisnanın haşirde müşriklere söylenen söz ile Peygambere hitab olunan şey arasına konulan bir itiraziyye cümelesi ise bu durumda, bu ara cümlede hitap, uyarı kabilinden yaşayan müşriklere olmasının makul olacağını, bunun da İbn Abbas'tan nakledilen "Allah'ın ezeli ilminde Müslüman olacağı belirlenmiş kimselerin istisna edildiği" haberine de uygunluk arz ettiğini belirtmektedir. İbn Aşur, *Tahrir*, I-VIII, 71.

Buna göre birinci anlamda, onlara hesab zamanında azap edilmeyeceği ifade edilmektedir. İkinci anlamda, derileri yakıldıktan sonra yenilenme süresince ve azap şekillerinin değiştirilme anındaki süreçte azap edilmeyeceği ve bu manada istisnanın azabın sıfatından yapıldığı, cehennemdeki kalış süresinden yapılmadığı söylenmektedir.[636] Üçüncü anlamda ise onların azab süresinin, Allah'ın meşietine bağlı olduğu şeklindedir.[637] Razi, buradaki istisnanın, Allah'ın ezeli ilmiyle Peygambere iman edecek bir kavmi istisna ettiği şeklinde anlaşılması gerektiğini, bu durumda مَا'nin "مَنْ" anlamında kullanıldığını nakletmektedir.[638] Bunların haricinde Razi, Ebu Müslim'den makul görmediği istisnanın, ebedilikten değil de kendileri için tayin edilmiş ecelden olduğuna dair bir dördüncü görüş nakletmektedir. Bu durumda mana, "Eceli müsemmadan önce helak ettiğin kimseler hariç, bizim için tayin ettiğin ecele ulaştık…"[639] şeklinde olmaktadır.

İbn Aşur, müşriklerin cehennemden çıkmayacağı görüşünü kabul ettiği içindir ki buradaki istisnanın yukarıda ifade edilen görüşlerin haricinde vakit veya halden istisna değil, kinaye olabileceğini belirtmektedir. Bu durumda mana, bu ebediliği Allah'ın takdir ettiği şeklinde olmaktadır.[640] Bu manada İmam Maturidi, Hasan Basri'den "إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ"ın, "Allah, onların cehennemde ebedi kalmasını diledi" anlamına geldiğini nakletmektedir.[641] Ayrıca burada

---

636 Maturidi, *Te'vilat*, IV, 258; Maverdi, *Nüket*, II, 169; Zemahşeri, *Keşşaf*, II, 65; Razi, *Mefatih*, XIII, 149. Ayrıca ayetteki istisnanın itikatta değil, amelde günahkarlara uyan müminler için olduğu belirtilmektedir. Bu da isyankar müminin, cehenneme gireceğine ve masiyetleri ölçüsünde cehennemde yanıp çıkacağına işaret olduğu da iddia edilmektedir. Maturidi, Te'vilat, IV, 258.

637 Maverdi, *Nüket*, II, 169; Razi, *Mefatih*, XIII, 149.

638 Razi, *Mefatih*, XIII, 149; Kurtubi, *Ahkam*, VII, 84.

639Razi, *Mefatih*, XIII, 149.

640 İbn Aşur, *Tahrir*, I-VIII, 72. İbn Aşur, bu yaklaşıma örnek olarak Hud suresi 107-108. ayetleri örnek vererek, söz konusu ayetlerde de istisna ile kinaye yapıldığını ifade etmektedir. Bu manada istisnaın zıddına benzeyen bir şeyle mananın tekit edildiğini, aslında Allah'ın o şeyi, yani cennetten ve cehennemden çıkmayı dilemediğini belirtmektedir. Bu durumda ona göre istisna, bir mananın tekit edilmesini sağlamaktadır. İbn Aşur, *Tahrir*, I-VIII, 72.

641 Maturidi, *Te'vilat*, II, 175.

"إِلَّا ما شاءَ اللَّهُ" ibaresinin, Allah'ın onların azabını artırması şeklinde de anlaşılabileceği beyan edilmektedir.[642]

Görüldüğü gibi müfessirler, kafirlerin cehennemden çıkmayacağını kabul ettiği için "istina"ya çok farklı anlamlar yüklemişlerdir. Bu anlamlara, ne yazık ki şefaat konusundaki istisnalarda hiç değinilmemektedir. Oysa gayet tabii olarak şefaatle ilgili ayetlerde zikredilen istisnalar için de bu anlamların verilmesi mümkündür. Ancak tefsirlerde şefaatle ilgili istisnalar, kabul edilen düşünceyle çelişmediği için böyle bir tartışmaya, te'vil faaliyetine girilmemektedir.

İstisna konusunda ikinci örnek olarak
"خالِدِينَ فِيها ما دامَتِ السَّماواتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا ما شاءَ رَبُّكَ" şeklindeki Hud suresi 107. ayetini vermek istiyoruz.

Müfessirler, bu ayetlerin tefsirinde konuya ışık tutacak önemli bilgiler vermektedirler. Siyak itibariyle o gün herkesin konuşacağı, onlardan kimisinin said, kimisinin şaki olacağı ifade edilmektedir. Sonra da şakilerin cehennemde olacağı, semavat ve arz durduğu müddetçe Allah'ın dilemesi müstesna cehennmede kalacakları ifade edilmektedir. Aynı şekilde said olanların da semavat ve arz durduğu müddetçe Allah'ın dilemesi müstesna cennette kalacakları, "خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ" şeklinde ifade edilmektedir.

Tespitlerimize göre müfessirler, şakilerin cehennemde ebedi kalacağını ifade eden istisna ile said olanların istisnasına farklı yaklaşmaktadırlar. Şöyle ki "خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ" ibaresi ile ilgili çeşitli görüşler nakledilse de genel kabul olarak bu ifadenin araplarca ebedilik anlamında kullanılan bir deyim olduğu belirtilmektedir. Aynı şekilde "إلا ما شاء ربك" bölümüyle ilgili farklı haberler nakledilse de buradaki istisnanın, Allah'ın dilemesi sonucunda ehli tevhidin

---

[642]İbnü'l-cevzi, *Zadü'l-mesi*r, II, 78.

cehennemden çıkartılacağı,[643] zamandan değil mekandan istisna olduğu, bu manada ayetin Allah'ın dilemesiyle iman edenlerin cehenneme girmeyeceği[644] söylenmek-tedir. Buna karşın ayette ifade edilen istisnanın, azabın çeşidinden istisna olduğu, bu manada onların cehennemde ebedi kalmalarına hükmedildiği, onların da cehennemde ebedi kalacaklarına delalet ettiği, aynı şekilde belirtilen zamanın üzerine artı bir süre anlamında "سوى" manasında kullanıldığı rivayet edilmektedir.[645] Bu anlamlarda "istisna", cehennemden çıkmamaya, orada ebedi kalmaya delalet ettiğine göre bu yaklaşım, ahirette şefaatin olmayacağını da iktiza etmektedir. Ama bu konuya temas edilmemektedir.

Müfessirler, görebildiğimiz kadarıyla cennetliklerle ilgili istisnayı kabul ettikleri görüş doğrultusunda te'vil etmeye çalışmışlardır. Hatta bazıları sanki cehennemin ebedi olduğu belirtilmemiş gibi "cennetin ebedi olduğu ifade edilmesine rağmen, nasıl olur da böyle bir istisna olabilir" sorusunu sorarak, İbn Mesud ve Übey kıraatlerine göre ayette istisna olmadığını nakletmektedirler.[646] Bununla birlikte müfessirler, ayette geçen istisnaya, cennette kalışta ziyadeyi yani ebedi kalmayı,[647] fiiliyata geçirilme-meyi,[648] böyle bir şeyin di-

---

643 Taberi, *Camiu'l-beyan*, XV, 480-482; Maturidi, *Te'vilat*, VI, 185-186; Maverdi, *Nüket*, II, 505. Razi, bunu bu konuda nakledilen en kuvvetli görüş olarak nakletmektedir. Razi, Mefatih, XVIII, 403.

644 Taberi, *Camiu'l-beyan*, XV, 482. Taberi, İbn Mesud'dan bu istisnanın cehennemin sona ereceğine de delalet ettiğini nakletmektedir. Bunlarla birlikte söz konusu bu ayetlerde cennetlikler için "عطاء غير مجذوذ" belirtilmesinden dolayı, onlar için zamanın uzatılmasını ifade ederken, cehennemlikler için böyle ibare kullanılmadığından dolayı onların kalış süreleri Allah'ın meşietine bağlandığı iddia edilmektedir. (Taberi, *Camiu'l-beyan*, XV, 482-484) Maverdi de İbn Abbas'tan cehennemin sonlu olduğunu nakletmektedir. (Maverdi, *Nüket*, II, 505) İbnü'l-cevzi ise İbn Mesud'dan azabın ebedi olmadığını değil, ateşin derileri yakıp yok ettiğini, sonra yeniden yaratıldığını nakletmektedir. İbnü'l-Cevzi, *Zadu'l-mesir*, II, 402.

645 Maverdi, *Nüket*, II, 505; İbnü'l-Cevzi, *Zadu'l-mesir*, II, 402; Razi, *Mefatih*, XVIII, 402. İbnü'l-cevzi, ayetteki istisnanın "كما" anlamına geldiğinden dolayı cehennemde Allah'ın dilediği gibi ebedi kalanıcağını ifade etmektedir. İbnü'l-Cevzi, *Zadu'l-mesir*, II, 402.

646 Maturidi, *Te'vilat*, VI, 186.

647 Taberi, *Camiu'l-beyan*, XV, 487; Maturidi, *Te'vilat*, VI, 186; Maverdi, *Nüket*, II, 206.

648 Durumun dövmeye azmettiğin kimseye "başka bir karara varmam müstesna seni kesinlikle döveceğim…" sözündeki gibi olduğu belirtilmektedir. Taberi, *Camiu'l-beyan*, XV, 488; ; İbnü'l-Cevzi, *Zadu'l-mesir*, II, 402.

lenmediği,[649] "vav", "سوى"[650] veya "كما"[651] manasına geldiği, berzah aleminden istisna edildiği[652] gibi çok çeşitli anlamlar yüklemektedirler.

Burada Razi'nin açıklamalarına ayrıca değinmek istiyoruz. O, cehennemden çıkmayla ilgili istisnanın ehli salatın cehennemden çıkmasına delalet ettiğini, hatta bu anlamın tek sahih görüş olduğunu ifade ettikten sonra, yukarıda belirtildiği gibi bu istisnanın, "سوى", berzah alemi, azabın çeşitliliğinden istisna şeklinde anlaşılmasını zahirden sapma olarak değerlendirmektedir. Razi, cennetliklerin durumunu açıklayan istisna'ya gelindiğinde ise, alimlerin cennetten çıkmama konusunda ittifak ettiklerini belirterek, bu ön kabulden dolayı, ayette zikredilen istisna için bir önceki ayetin yorumunda zahirden sapma olarak ifade ettiği te'villerden birinin kabul edilmesi gerektiğini iddia etmektedir.[653] Ortaya çıkan bu tablonun yorumlanmasını zaid olarak görmekteyiz.

İstisna konusunda son olarak, "قَدِ افْتَرَيْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ بَعْدَ إِذْ نَجَّانَا اللَّهُ مِنْهَا وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا إِلا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا" şeklindeki Araf suresi 89. ayetini örnek verebiliriz.[654]

Müfessirler, söz konusu ayetin "إلا أن يشاء الله ربنا" şeklindeki bölümün tefsi-

---

[649] Taberi, *Camiu'l-beyan*, XV, 488.

[650] Taberi, *Camiu'l-beyan*, XV, 488; Maturidi, *Te'vilat*, VI, 187; Maverdi, *Nüket*, II, 207; İbnü'l-Cevzi, *Zadu'l-mesir*, II, 402. Taberi, Arapların birçok şeyin kendisi gibi veya daha fazla bir şeyi sözden istisna ederlerse buradaki " إلا" nın atıf vavı anlamına geldiğini nakletmektedir. Taberi, *Camiu'l-beyan*, XV, 488.

[651] İbnü'l-Cevzi, *Zadu'l-mesir*, II, 402.

[652] Maturidi, *Te'vilat*, VI, 187; İbnü'l-Cevzi, *Zadu'l-mesir*, II, 402.

[653] Razi, *Mefatih*, XVIII, 403. Razi konuya dair görüşleri değerlendirdikten sonra " فَلَمْ يَبْقَ لِلْآيَةِ مَحْمَلٌ صَحِيحٌ إِلَّا هَذَا الَّذِي ذَكَرْنَاهُ" şeklinde ehli salatın cehennemden çıkacağı görüşün yegane doğru görüş olduğunu iddai etmektedir. Razi, *Mefatih*, XVIII, 403.

[654] Bu ayette müfessirlerin istisnaya fazla değinmedikleri, konuyla pek de alakası olmayan kelami tartışmalara girdikleri görülmektedir. Mesela İbn Aşur, bu ayetin tefsirinde "İnşallah ben müminim" şeklinde imanda istisna olup olmayacağı konusunu eşari ve maturidi yelpazesinde tartışmaktadır. İbn Aşur, *Tahrir*, IX, 9. Razi de Kadı Abdulcebbar'a "salah" konusunda cevap vermeye gayret etmektedir. Razi, *Mefatih*, XIV, 318

rinde, Allah'ın ezeli ilminde Şuayb (a.s.) ve ona iman edenlerin eski dinlerine dönmeleri yazıldıysa, Allah'ın kazasını hükmedip meşietini tecelli ettireceği için ancak o zaman dinlerine döneceklerini, değilse asla atalarının dinine dönmeyeceklerini ifade etmektedirler.[655] Bu durumda da Allah'ın meşietinin gerçekleşeceği ve onun emrine itaat edildiği için de din değiştirmenin caiz olacağı belirtilmektedir.[656]

Aynı zamanda "إلا أن يشاء الله ربنا" ibaresinin, "حَتَّى يَلِجَ الجَمَلُ فِي سَمِّ الخِيَاطِ" şeklindeki Araf suresi 40. ayetindeki gibi bir şeyin imkansızlığını, yani Allah'ın şirki kesinlikle dilemeyeceğini iktiza ettiği belirtilmektedir.[657] Bu şekildeki bir ifadenin de kavminin, Şuayb'ın (a.s.) eski dinine dönmesinden ümitlerini kesmek için kullanıldığı, çünkü Allah'ın onların küfre dönmelerini dilemesinin muhal olduğu beyan edilmektedir.[658]

Görüldüğü gibi müfessirler, müşriklerin cehennemden çıkarılmayacağına; cennetin ve cehennemin ebedi olduğuna; Şuayb'ın ve iman edenlerin şirk dinine geri dönmeyeceklerine inandıklarından dolayı, bu yerlerdeki istisnanın nefy, bir şeyin olumsuzluğunu te'kit ve söz konusu şeylerin imkansızlığını ifade ettiğini belirterek, istisnanın "كما", "سوى", "واو" anlamına geldiğini belirtmişlerdir. Ancak baktığımız tefsirlerin hiç birisi, şefaatle ilgili ayetlerde belirtilen istisna konusunda böyle bir yaklaşım sergilememişlerdir. Sonuçta bu açıklamalar ışığında, şefaatle ilgili ayetlerde geçen istisnaların, putların ve/ya meleklerin Allah katında şefaat edeceklerine inanan Mekkeli müşriklere, bu inançlarının asla gerçekleşmeyeceğini, böyle bir şeyin imkansız olduğunu tekit etmek için geti-

---

655 Taberi, *Camiu'l-beyan*, XII, 562; Maverdi, *Nüket*, II, 240; Razi, *Mefatih*, XIV, 318.

656 Maverdi, *Nüket*, II, 240. Razi de istisnanın Allah'ın dinden dönmeyi dilemesi durumunda, o zaman dinden dönmesinin uygun olacağını ifade ettikten sonra, Mutezile'ye cevap vermek adına kelami tartışmaya dayanak olması için Allah'ın meşiet ettiği şeyin vuku bulacağına ve onun meşietinin yapılmasının caiz olduğuna delalet ettiğini belirtmektedir. Razi, *Mefatih*, XIV, 318.

657 Taberi, *Camiu'l-beyan*, XII, 563; Maverdi, *Nüket*, II, 240. Kurtubi, *Ahkam*, VII, 250.

658 Zemahşeri, *Keşşaf*, II, 130; İbn Aşur, *Tahrir*, IX, 9.

rilmiş olmasının da gayet makul olduğunu düşünmekteyiz.

4) Makam-ı Mahmud

İçerisinde şefaat kelimesi geçmemesine rağmen, müfessirlerin genellikle şefaat-i uzma şeklinde tefsir ettikleri, "عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا" ayetindeki makam-ı mahmudun ne olduğu hususuna da değinmek istiyoruz.[659]

Müfessirler, ayette zikredilen makam-ı mahmudu, genellikle şefaat yetkısı/şefaat-i uzma şeklinde tefsir etmekle birlikte;[660] evvel-ahir bütün yaratıkların ona hamdetmesi, onu övmesi;[661] insanların mahşerde topladığı zaman hiç

---

[659] Mesela Razi, Peygamberin ahirette şefaat edeceğine, ümmetin icma ettiğini ifade ettikten sonra, delil olarak "وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضى" "عَسى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقاماً مَحْمُوداً" ayetlerini zikretmektedir. Razi, *Mefatih*, III, 495.

[660] Taberi, *Camiu'l-beyan*, XVII, 526-9; Maturidi, *Te'vilat*, VII, 98; Zemahşeri, *Keşşaf*, II, 687. Razi, makam-ı mahmudun şefaat olduğunu, Peygamberden nakledilen haberlere dayandırmaktadır ki rivayete göre makam-ı mahmud, Peygamberin ümmeti için şefaat etmesidir. Razi, *Mefatih*, XXI, 387. Rivayet için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XV, 427, 9684, XVI, 489, 10839; Beyhaki, *Şuabu'l-iman*, I, 281, hd. 299. Bunun karşısında Ateş, makam-ı mahmudun Peygamberin şefaat etmesi olduğuna dair, ayette en küçük bir delilin olmadığını; bu konudaki rivayetlerin abartıldığını ve zamanla oluşturuldunu iddia etmektedir. Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, V, 242.

[661] Maturidi, *Te'vilat*, VII, 98; Zemahşeri, *Keşşaf*, II, 687. Aslında bu ilk iki görüş birdir, çünkü Buhari, makamı mahmudu şefaati uzma olduğunu, ilklerin ve sonrakilerin ona hamd edeceğini nakletmektedir. (Buhari, *Sahih*, IV, 1748) Razi de metnin buna işaret ettiğini ifade etmektedir. Yani o, birilerinin insanı hamdettiği/övdüğü zaman, kişinin mahmud olacağını belirtmektedir. Ayrıca Razi, hamdin ancak nimetlendirmeyle olacağı için makam-ı mahmudun da kavmine karşı Peygamberin nimetlendirilmesi gerektiğini, bu nimet sayesinde insanların onu öveceğini belirtmektedir. O, bu nimetlendirmenin zaten yapılması gerektiği/veya var olan bir durum olduğu için dini tebliğ ve şeriati talim işi olamayacağını ifade etmektedir. Bununla birlikte "عَسى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقاماً مَحْمُوداً" ifadesinde cezbeden bir durum anlatıldığı, Peygamberde var olan bir şeyin vadedilmesinin insanı cezbetmeyeceği, bu yüzden makam-ı mahmudun insanın daha sonra ulaşacağı bir nimetlendirme olması gerektiğini ifade ederek, bunun Peygamberin Allah katında şefaat etmesi şeklinde açıklamaktadır. Razi, ayeti bu şekilde beyan ettikten sonra makam-ı mahmudun nekre gelmesinin de Nebi'nin (a.s.) bu makamda büyük, mükemmel bir hamde sahib olacağına delalet ettiğini söylemektedir. Yani makam-ı mahmudun Peygamberin, insanları cehennem azabından kurtararak "mahmud" olmasına delelat ettiğini ifade etmektedir. Razi, *Mefatih*, XXI, 387.

kimsenin konuşamadığı bir zamanda Peygamberin konuşması;[662] akıbeti hamdedilen bir makam;[663] Peygamberin Allah'ın arşında onunla beraber oturması[664] olarak da anlam vermektedirler. Bunlardan farklı olarak konumuz açısından da önemli bulduğumuz İmam Maturidi'nin şu rivayeti de kayda değer bir yaklaşımdır. O, bu ayetin konuyla ilgili daha önce geçen "فَتُلْقَى فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَدْحُورًا" "فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَحْسُورًا" "فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَخْذُولًا" gibi hükümlerin mukabili olabileceğini ifade etmektedir. Yani Peygamberin bu itapları duyunca ürperdiği, bunun üzerine Allah, onu teskin etmek için yukarıdaki uyarılara mukabil, makam-ı mahmuda ulaştırcağını va'dettiğini söylemektedir.[665] Bu yaklaşıma benzer bir açıklamayı Zemahşeri de yapmaktadır. O, "وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ" şeklindeki Saffat suresi 164. ayetin tefsirinde söz konusu İsra suresindeki ayetle irtibat kurarak, kıyamet gününde herkesin ameline göre bir makamı olduğunu ifade etmektedir.[666] Dolayısıyla bu manada makam-ı mahmudun dünyada veya ahirette Peygambere verilecek olan mükafaatı ifade ettiğini söyleyebiliriz.[667]

Maverdi bu görüşlere ilaveten makam-ı mahmudun kıyamette Peygambere hamd sancağının verilmesi veya Peygamberin Nisa suresi 41. ayette ifade edildiği gibi ümmetine yapacağı "şehadet" olabileceğini belirtmektedir.[668]

---

662 Razi, *Mefatih*, XXI, 388.

663 Razi, *Mefatih*, XXI, 388

664 Taberi, *Camiu'l-beyan*, XVII, 529. Taberi, bu görüşü ne Peygamber ne sahabe ne de tabiinden bir haberin desteklediğini naklederken; (Taberi, *Camiu'l-beyan*, XVII, 531) Razi, bu görüşün son derece hatalı olduğunu ifade etmekle birlikte, bunun İbn Mesud ve Mücahid'den; (Razi, Mefatih, XXI, 388); İbnü'l-cevzi de Dahhak, İbn Abbas, Leys ve Mücahid'den nakletmektedir. İbnü'l-cevzi, *Zadü'l-mesir*, III, 48.

665 Maturidi, *Te'vilat*, VII, 98.

666 Zemahşeri, *Keşşaf*, IV, 67.

667 Bu manada Razi de dikkatimizi çeken bir hususu da arz etmek isteriz. Razi, İsra suresinde makam-ı mahmud'un şefaat olduğuna hükmederken, Taha suresi 130. ayetin sonunda zikredilen "لَعَلَّكَ تَرْضَى" ibaresinin tefsirinde söz konusu İsra suresindeki ayeti şefaatten farklı olarak nimetlerde yüksek dereceye ulaşılması şeklinde tefsir etmektedir. Razi, *Mefatih*, XXII, 114.

668 Maverdi, *Nüket*, III, 266.

Tefsirlerde dikkatimizi çeken bir hususa da temas etmek istiyoruz. Müfessiler, makam-ı mahmudun ne olduğuna dair farklı görüşler nakletmekle birlikte, genellikle şefaat konusuna vurgu yapmaktadırlar. Aynı zamanada onlar, ayetin siyakına da değinmeye çalışmaktadırlar ki burada bazı kopuklukların varlığından söz etmek mümkündür. Mesela Kurtubi, "وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ" şeklindeki İsra suresi 80. ayeti, bir önceki ayetteki makam-ı mahmudla irtibatlandırarak ayette ifade edilen sıdk ile girip sıdk ile çıkmayı, sadık bir ölüm ve sadık bir dirilme manasında olduğunu beyan ettikten sonra, sadık bir dirilmenin de makam-ı mahmuda ulaşma anlamına geldiğini belirtmektedir. Yani ona göre Allah, sanki Peygambere makam-ı mahmudu va'dettiği zaman, ona bu va'de ulaşması için dua etmesini emretmiş, o da, bu şekilde dua etmiştir.[669] İbn Aşur da 80. ayeti, makam-ı mahmutla irtibatlandırarak, Allah'ın düşmanların Mekke'den çıkarılması için yaptıkları bütün desiselerin peygamberine zarar vermemesi ve onu Mekke'den Medine'ye hicrete muvaffak kılması için kendisine dua etmesini emrettiğini, bunun da "عَسى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقاماً مَحْمُوداً" ayetine uygun olduğunu ifade etmektedir.[670]

Müfessirler, makam-ı mahmuda farklı yaklaşmakla birlikte, ağırlıklı görüşün şefaat anlamında olduğu görülmektedir. Biz ise bu ayetin anlaşılmasında siyakın önemli olduğunu, ancak ayette bunun göz ardı edildiğini görmekteyiz. Yani Peygamberin hicretine İsra suresi 80. ayetle izin verildiği belirtilmesine rağmen, ayetin tefsirinde buna çok da vurgu yapılmamaktadır. Ayrıca İsra suresi 76-83. ayetler arası okunduğunda, konunun hak-batıl mücadelesi, Mekkeli müşriklerin Peygamberi yurdundan sürme çabaları, zulme karşı Allah'ın namaza ve gece ibadetine vurgu yapması, buna karşılık Allah'ın kendisine makam-ı mahmudu vereceği müjdesi yanında sıdk ile girip sıdk ile çıkma duasını yapma emri ve batılın yok olup hakkın galip geleceğinin ifade edilme-

---

669 Kurtubi, *Ahkam*, X, 312.
670 İbn Aşur, *Tahrir*, XV, 186.

si, durumu bu bağlamda anlamamıza yardımcı olmaktadır. Dolayısıyla ayette geçen makam-ı mahmuda, şefaat manasının verilmesi, anlam bakımından pek de uygun düşmemektedir. Burada Kur'an'ın mesani anlatım üslubuna uygun olarak ve sure bütünlüğü içerisinde İmam Maturidi'nin de ifade ettiği üzere makam-ı mahmud'un "فَتُلْقَى فِي جَهَنَّمَ مَلومًا مَدْحُورًا" , "فَتَقْعُدَ مَلومًا مَحْسُورًا" , "فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَخْذُولًا" gibi ifadelere mukabil olarak söylendiği, dünya ve ahirette nimetlendirme anlamına geldiği de ifade edilebilir. Bununla birlikte suredeki siyaka uygun olarak makam-ı mahmudun İslam/Kur'an/vahiy şeklinde anlaşılabileceği kanaatindeyiz. Şöyle ki Duha ve İnşirah surelerinde Peygamberin vahiyle göğsünün inşiraha ulaşması ve ayrıca şanının yücelmesi anlatılmakta, bir işten yorulduğunda ikinci bir işe dönmesi gerektiği ve hayatı boyunca Allah'a rağbet etmesi gerektiği emredilmektedir. Bağlam açısından İnşirah suresi ile söz konusu İsra suresi 76-83 aytelerinde anlatılan konularda uygunluk görülmektedir. Bu bağlamda makam-ı mahmudun, Peygamberin zikrinin yüceltilmesini veya kalpteki sıkıntıların vahiyle giderilmesini ifade ettiğini söyleyebiliriz. Ayrıca İsra suresi 73-75. ayetlerle İnşirah suresindeki vizr kavramı ve kalbin serhi de yan yana konduğunda bir bütünlük arz etmektedir. Dolayısıyla makam-ı mahmudun bu açıdan değerlendirilmesi gerektiğine inanmaktayız. Ayrıca rivayetlerden makam-ı mahmudun Medine şeklinde de açıklanabileceği görülmektedir. Çünkü makam-ı mahmuddan sonra güvenli bir mekana girme duası ve İsra 80. ayetin hicrete izin veren ayet olarak kabul edilmesi, bu yaklaşımı destekler mahiyettedir.

b. Şefaatin Olmadığından Bahseden Ayetler

Şefaatin varlığından bahseden veya buna işaret eden ayetlerin tefsiri, detaylı bir şekilde yapılırken, şefaatin yokluğunu belirten ayetlerin tefsirleri ya çok kısa yapılmakta veya başka bir yere atıfedilmekte ya da ayet bir şekilde te'vil edilmektedir. Bu duruma belki de en güzel örnek,

"وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَى رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ" şeklindeki Enam suresi 51. ayetidir. Ayette "ahiretten korkan kimseler", Allah dışında bir şefaatcilerinin olmayacağıyla uyarılmaktadırlar. Tefsirlere bakıldığında ayetin baş tarafındaki "الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَى رَبِّهِمْ" bölümünde kimlerin kastedildiği konusunda, daha önce işaret edilen, Peygamberin ahiret azabıyla korkuttuğu kafirler,[671] "Biz Allah'ın çocuklarıyız, en sevgili kullarıyız" diyen ehli kitap, haşre iman eden ve o günün azabından korkan Müslümanlar olduğu şeklinde üç farklı görüş bulunmaktadır.[672] Ayrıca Razi, bu üç yaklaşımın tümünün doğru olabileceğini de belirtmektedir.[673]

Şayet "الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم" ibaresinden murad, Allah'ın va'd ve vaidine iman eden müminlerse bu anlamada onları, başlarına gelecek şeylere karşı kimsenin savunamayacağı, onlara yardım edecek ve azaptan kurtaracak şefaatçilerin bulunmayacağı belirtilmektedir.[674] İbn Aşur, haşrdan korkmanın onun gerçekleşe-ceğine iman etmeyi iktiza ettiğini ifade ettikten sonra bu söz-

---

[671] Bu görüşe göre bu ibarenin müminlere hamledilmesi caiz değildir çünkü müminler rableriyle karşılaşacaklarını bilmektedirler.

[672] Taberi, *Camiu'l-beyan*, XI, 373; İmam Maturidi, *Te'vilat*, IV, 90; Zemahşeri, *Keşşaf*, II, 26; Razi, *Mefatih*, XII, 539. Zemahşesi ise "والَّذِينَ يَخافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا" ibaresinde kastedilen zümre hususunda üç görüş nakletmektedir. Buna göre ayette murad edilen kimseler 1- Ahirete iman etmelerine rağmen amelde ifrata düşen Müslümanlardır. Onları vahiyle uyar ki belkisakınırlar. 2- Bazı iman eden ehli kitaptır. 3- Müşriklerden bir gruptur. Zemahşeri, *Keşşaf*, II, 26.

[673] Razi, *Mefatih*, XII, 539.

[674]Taberi, *Camiu'l-beyan*, XI, 373; İmam Maturidi, *Te'vilat*, IV, 90. İmam Maturidi, uyarının müminlere fayda vereceği, ama diğerlerine faryda vermeyeceği için emrin, müminlere tahsis edildiğini bunun da caiz olduğunu söylemektedir. O, bu ayetten, "başkalarını uyarmayın" diye bir hükmün çıkarılamayacağını ifade etmektedir. Durumun, "إِنَّمَا تُنْذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَخَشِيَ الرَّحْمَنَ بِالْغَيْبِ" ayetinde olduğu gibi "zikre tabi olmayanları uyarma" veya "Rahman'dan haşyet duymayanları uyarma" anlamına gelmeyeceğini ifade etmektedir. Aynı zamanda ayette, "وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ" ayetindeki gibi uyarının müminlere fayda vereceğinin ifade edildiğini belirtmektedir. Yani mesaja iki grup insan muhataptır. Biri faydalanan kimse, diğeri faydalanmayan kimsedir. İmam Maturidi, müşriklerin, "Bunlar bizim şefaatçilerimiz", "Biz onlara, Allah'a bizi yakınlaştırması için ibadet ediyoruz" şeklindeki iddialarından dolayı, söz konusu ayette müşriklere herhangi bir şefaatçinin olmayacağının haber verildiğini beyan etmektedir. Matıridi, *Te'vilat*, IV, 90.

de ta'riz olduğunu, haşre iman etmeyenlerin ondan korkmasının anlamsız olduğunu belirterek, inanmadıklarından dolayı bu uyarıya karşı kulak tıkayacaklarını beyan etmektedir.[675]

Şimdi biz, sözkonusu ayette geçen, "*Rableriyle kavuşacaklarından korkanlar…*" ifadesiyle kimlerin kastedilmiş olabileceğini belirtmeye çalışacağız. Tesbitlerimize göre Kur'an'ın hiçbir yerinde kâfirlerin, müşriklerin hatta Ehli Kitab'ın "Allah'la karşılaşmaktan korktukları"na yönelik bir ifade bulunmamaktadır. Bilakis onların Allah'la karşılaşmayı ummadıkları[676] veya Allah'ın en sevgili kulları olduklarına inandıkları ifade edilmektedir.[677] Allah'la karşılaşmayı ummayan müşriklerin şaşkınlık içinde bırakılması emredilmek-tedir.[678] Bunun karşısında Allah'la karşılaşmayı uman, bundan korkan kimselerin de Müslümanlar olduğu yer almaktadır.[679] Ayrıca hesabı göz önünde bulunduran kimselerin mü'min;[680] hesabı hiç düşünmeyenlerin[681] ve ahiretten hiç korkmayanların ise müşrikler olduğu vurgulanmaktadır.[682] Hatta kâfirlerin küstahça "Biz kıyametin kopacağını sanmıyoruz, böyle bir şey olsa bile kesinlikle orada da birçok hayırlar bulacağız"[683] iddiaları vardır. Yeniden dirileceklerine inanmayan veya yeniden dirilseler bile asla azap olmayacaklarını,[684] dünyadaki hayatlarından daha güzel bir hayat yaşayacaklarını düşünen kimselerin Allah'la karşılaşmaktan korkmaları pek de makul görünmemektedir. Dolayısıyla ayette zikredilen "Rableriyle kavuşacaklarından korkanlar…" ifadesinden Müslümanların kastedildiğini düşünmekteyiz.

---

675 O, bundan dolayı da Allah'ın "onları uyarsan da uyarmasan da onlar için birdir, onlar iman etmezler" buyurduğunu nakletmektedir. İbn Aşur, *et-Tahrir*, VII, 244.
676 Yunus 10/7, 15; Furkan 25/21, 40; Casiye 45/14;
677 Maide 5/18.
678 Yunus 10/11.
679 Bakara 2/218; Ahzab 33/21; Zümer 39/9.
680 Hakka 69/20
681 Hakka 69/26; Kıyamet 75/21.
682 Müddessir 74/53.
683 Kehf 18/36; Fussilet 41/50.
684 Sebe 34/35.

Görüldüğü gibi bu tabloda ayetin muhatabı müminlerdir. Ancak müfessirler, muhatab konusunda farklı nakillerde bulunarak anlamı buharlaştırmaktadırlar, sonra da muhatabın müslümanlar olması durumunda bile bu ayetin şefaatin ispatı konusunda ehl-i sünnetin görüşlerini nefyetmediğini belirtmektedirler. Çünkü onlara göre meleklerin ve Peygamberlerin, müminler için şefaati, Bakara suresi 255. ayette ifade edildiği gibi Allah'ın izni ile gerçekleşecektir. Sonuç itibariyle şefaat, Alllah'ın izniyle meydana geleceği için şefaatinden de gerçekte Allah'tan olduğunu iddia etmektedirler.[685] Bunun karşısında "لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلا شَفِيعٌ" şeklindeki ayetin ikinci kısmının muhatabı, kafirler olması durumunda konunun çok net olduğu, Allah katında kafirlerin şefaatçilerinin olmadığı beyan edilmektedir. Bu iddiayı desteklemek için de zalimlerin şefaatçisinin olmadığını ifade eden Gafir suresi 18 ve onlara şefaatçilerinin şefaatlerinin fayda vermeyeceğini ifade eden Müddessir suresi 48. ayetleri zikredilmektedir.[686] Müfessirlerin kendi inandıkları görüşü tasdik ettirmek için Bakara suresi 255. ayetini delil getirirken, şefaatin olmadığını ifade eden Bakara suresi 254. ayetle neden irtibat kurmadıkları, üzerinde dikkatlice durulması gereken bir durumdur.

Ayetin sonunda zikredilen "لعلهم يتقون" ibaresinin de, konumuz açısından önemli olduğunu düşünmekteyiz. Yani ibareye göre insanların sakınıp müttaki olmaları için bu ikaz yapılmaktadır. Ancak günümüzdeki şefaat düşüncesi, sanki ikazdan ziyade müjde şeklinde anlaşılmaktadır. Bu açıdan konuya yaklaşıldığında ayette yapılan uyarının Allah'la karşılaşmaya iman eden kimseleri, Allah'tan sakınmaya, ona itaat etmeye, ahiret için azık hazırlamaya, masiyetlerden sakınmaya, Allah'ın razı olmadığı bir halde onunla karşılaş-

---

685 Razi, *Mefatih*, XII, 540; İbnü'l-Cevzi, *Zadü'l-mesir*, II, 31; İbn Aşur, *Tahrir*, VII, 245.

686 Razi, *Mefatih*, XII, 540; İbnü'l-Cevzi, *Zadü'l-mesir*, II, 31. Burada İbn Aşur, "مِنْ دُونِهِ" ibaresine dayanarak, Allah'ın dışında veli ve şefaatçi olmadığını, Allah'ın da iman edenlerin mevlası olduğunu ifade etmektedir. Aynı zamanda bu ayette Allah dışında veli ve şefaatçiler edinen müşriklere bir tazir olduğunu da belirtmektedir. İbn Aşur, *Tahrir*, VII, 244- 245.

mamak için nehyettiklerinden kaçınmaya sevkedeceği ifade edilmektedir.[687] Dolayısıyla ayette bir müjde değil, ikaz olduğuna göre, bu durum aslında zihin de var olan şefaatle ilgili düşüncenin de yanlışlığını ortaya koymaktadır. Ancak konunun bu yönünün terfsirlerde pek de fazla işlenmediğine şahid olmaktayız.

Burada, bize göre çok önemli olan bir durumu aktarmak isteriz. İbn Aşur, Müslümanların, kendileri için Allah'tan başka şefaatçilerinin olmayacağını ifade etmek için, Mekkeli müşrikler gibi Allah katında bir şefaatçilerinin olduğunu iddia etmediklerini söylemektedir.[688] Bu açıklama bizce içerisinde çok büyük bir problemi barındırmaktadır. Öncelikle, İbn Aşur'un ifade ettiği bu gerçeği kabul ettiğimizi belirtmek isteriz. Görebildiğimiz kadarı ile Kur'an'da Müslümanlar, herhangi birilerini Allah katında şefaatçi ilan etmemektedirler. Ancak tefsirlerine baktığımız, İbn Aşur da dahil bütün müfessirler, Muhammed (a.s.) başta olmak üzere, İsa (a.s.), Uzeyr (a.s.) ve meleklerin, iman edenlere şefaat edeceklerini iddia etmektedirler. Bu durumda, ya bu ayetin ilk inen ayet olduğunu söylemek durumundayız ki -böyle bir durum söz konusu değildir- çelişkiye düşülmemiş olsun, ya da diğer hükmün yanlışlığını kabul etmek durumundayız. Çünkü şefaatle ilgili diğer ayetler, söz konusu kimselerin, şefaat edeceğini söylüyorsa, o zaman Müslümanların bu sayılan kimselerin kendilerine şefaat edeceğine inanıp dillendirmesi gerekmektedir. Yani söz konusu ayetler, müfessirlerin iddia ettiği gibi zikredilen kimselerin, Müslümanlara şefaatini öngörüyorsa, bu, Allah'ın va'di olduğundan dolayı sahabenin iman etmesi gereken bir konudur. Dolayısıyla daha Mekke'de iken, müslümanların kendilerine şefaat edileceğini söylemesi gerekirdi. Ancak İbn Aşur'un da ifade etiği gibi sahabe, böyle bir söylemde bulunmamıştır. Ayrıca baktığımız siyer kitaplarında da böyle bir bilgiye rastlamadığımızı belirtmek isteriz. Bu şekilde de müfessirlerin şefaat konusundaki iddialarının yeniden

---

[687] Taberi, *Camiu'l-beyan*, XI, 373; İbn Aşur, *Tahrir*, VII, 244.
[688] İbn Aşur, *Tahrir*, VII, 244.

tetkik edilmesi gerektiğini düşünmekteyiz.

Bize göre özellikle Peygamber'in şefaat edip etmemsiyle ilgili en önemli delillerden biri Zümer suresi 19. ayetidir. Özellikle şefaatin varlığını kabul eden müfessilerin, şefaatle doğrudan irtibatlı olan bu ayete yaklaşımları " objektivizm" konusuna güzel bir örnek olmalıdır.

Allah, Zümer suresi 19. ayette, "أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِي النَّارِ" azap kelimesi hak olan/yazılan kimseleri, Peygamber'in (a.s.) azaptan kurtaramayacağı belirtilmektedir. Bize göre şefaatle doğrudan irtibatlı olan bu ayet, bazı müfessirler tarafından hiç görülmemekte, bazıları da şefaatle irtibatlandırmadan tefsir etmektedir. "Makam-ı mahmud"a şefaat anlamı yükleyerek sayfalarca konuyu açıklayanlar, ne yazık ki bu ayet üzerinden şefaat konusuna hiç değinmemektedirler.

Görebildiğimiz kadarı ile kimi müfessirler, "أَفَأَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِي النَّارِ" ifadesini, şefaatle hiç irtibatlandırmadan, konuyu kadere veya hidayet-dalalet[689] meselesine getirmekte, ayetin i'rabına,[690] belağatine,[691] ayette takdim tehir olup olmadığına[692] değinmek-tedirler. Mesela müfessirler, ayette murad edilen anlamın, Peygam-berin kafirlere hidayet etmesi olduğunu iddia ederek, Peygamberin Allah'ın ezeli ilminde cehennem ehli olan kimselere hidayet edemeyeceğini, onları iman ettirerek ateşten kurtaramayacağını ve buna gücünün yetmeyeceğini belirtmişlerdir.[693]

---

689 İbnü'l-Cevzi, *Zadü'l-mesir*, IV, 12; Razi, *Mefatih*, XXVI, 438

690 Müfessirler, ayetteki istifhamın iki mi tek mi, inkar mı tekit mi? ifade ettiği konusu üzerinde durmaktadırlar Zemahşeri, Keşşaf, IV, 121; İbn Aşur, *Tahrir*, XXIII,369, 372.

691Razi, *Mefatih*, XXVI, 429-430; İbn Aşur, *Tahrir*, XXIII, 372.

692 Mesela Taberi, bazı nahivcilerin ayette tek istifham olduğunu söylediklerini nakletmektedir. Aslında cümlenin "أفأنت تنقذ من في النار من حقَّت عليه كلمة العذاب" şeklinde olduğunu iddia ettikten sonra, konuya örneklik teşkil eden birkaç ayet sunmaktadır. Taberi, *Camiu'l-beyan*, XXI, 275.

693 Taberi, *Camiu'l-beyan*, XXI, 275; İbnü'l-Cevzi, *Zadü'l-mesir*, IV, 12; Razi, *Mefatih*, XXVI, 438. Burada yaklaşımı dikkatimizi çektiği için İmam Maturidi'yi özellikle zikretmek isteriz. Bu ayete kadar baktığımız açıklamalarında onda görmediğimiz bir uslub göze çarpmaktadır. O, ayetin

Bunlarla birlikte müfessirler, bu ayet indiği dönemde Peygamberin, kavminin İslam'a girmesi için çok istekli olduğunu, hatta onların İslam'a girmeleri için didinip durduğunu, iman etmemelerinden dolayı da kendini helak ettiğini, bu ayetle de artık kafirlerin müslüman olacağına dair ümidini kesmesi gerektiğinin kendisine bildirildiğini ifade etmektedirler. Hatta Peygamberin onları, Allah'ın vaidinden/azabından kurtaramayacağını bildiği için ayetteki kurtarma fiilinin, Peygamberin kafirlerin hidayet bulması ve davetini kabul etmeleri için gösterdiği hırsa teşbih olduğunu belirtmektedirler.[694] Bununla birlikte "Sen sevdiklerine hidayet edemezsin",[695] "İnsanların iman etmeleri için sen mi onları zorlayacaksın"[696] ayetlerinde olduğu gibi bu ayette de Peygambere, azap kelimesi yazılan kimseyi ataşten kurtaramayacağının belirtildiği iddia edilmektedir.[697]

Müfessirler, ayetin belağat, i'rab ve hikmetine genişce yer vermelerine rağmen, birkaç müfessir dışında şefaate hiç biri değinmemektedir. Onlar da bu ayete dayanarak, Peygamberin büyük günah işleyenlere şefaat etmeyeceğine hükmeden Mutezile'ye karşı çıkamaktadırlar. Şöyleki onlar, "*Şüphesizki Allah, şirki bağışlamaz ancak bunun dışındakileri, dilediği kimseler için bağışlar*",

---

tefsirinin girişinde hiç anlam veremediğimiz gizemli bir hava oluşturarak bu surede zahirde cevap verilemeyen ancak teemmülle ve başka şeylerle istidlal edilen ayetler olduğunu, "أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِي النَّارِ" ayetinin de bu çerçevde değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Yani aslında görebildiğimiz kadarı ile diğer ayetlerden pek de farklı tefsir etmemesine rağmen bu ayete ayrı bir gizemlilik atfederek ayeti te'vil etmeye çalışmaktadır. Maturidi, *Te'vilat*, VIII, 671.

694 İbnAşur, *et-Tahrir*, XXIII, 371.

695 Kasas 28/56.

696 Yunus 10/99.

697 Maturidi, *Te'vilat*, VIII, 671-2; Zemahşeri, *Keşşâf*, IV, 121; Kurtubi, *Ahkâm*, XV, 244; İbnAşur, *Tahrir*, XXIII, 371. Aynı şekilde Peygamberin, müşriklerin iman etmemesinden dolayı kendini helak edecek seviyeye geldiği için "onlar için hüzünlenme", "belki sen kendini helak edeceksin", "onlardan dolayı kendine yazık etme" gibi ayetlerle, "azap kendine hak olan kimseyi Peygamberin kurtaramayacağı" şeklinde uyarıldığı ifade edilmektedir. Maturidi, *Te'vilat*, VIII, 671-2; Zemahşeri, *Keşşaf*, IV, 121; Kurtubi, *Ahkâm*, XV, 244.

"*Allah, bütün günahları bağışlar*" şeklindeki ayetlerden hareketle, büyük günah sahipleri için ilahi azabın hak olmadığını belirtmektedirler.[698] Ayrıca onlar, ayette Mutezile'nin iddia ettiği gibi şefaat nefyedilse bile, ayette kastedilen kimselerin müşrikler olmasından dolayı, nefyedilen şefaatin müşriklere ait olduğunu belirtmektedirler.[699]

Görüldüğü gibi şefaatle doğrudan ilgili olan ve Peygamber'in cehennemdekileri çıkaramayacağını belki de en net şekilde ifade eden ayeti müfessirler, zorlama te'villerle ve pek de alakası olmayan ayetlerle, dünyaya veya kafirlere hamletmektedirler. Müfessirlerin, "Sebebin hususi olması, hükmün umumi olmasına mani değildir" kaidesini kabul etmelerine rağmen, ayeti müşriklere tahsis etmeleri, bu usulü tartışmalı hale getirmektedir. Aynı zamanda müfessirin zihin kodunun, anlam dünyasına hükmettiği izlenimini de vermektedir.

Şefaat konusunda son olarak müfessirlerin Bakara suresi 48, 123 ve 254. ayetlere yaklaşımlarını göstermek istiyoruz. Bakara suresi 48., 123. ve 254. ayetleri, mahiyet itibari ile birbirine benzemektedir. 48. ve 123. ayetler İsrailoğullarına; 254. ayet ise iman edenlere hitap etmektedir.

Müfessirler, "وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ" şeklinde şefaatin olmadığını ifade eden Bakara suresi 48. ve 123. ayetlerin tefsirinde, söz konusu ayetlerin, Allah'ın sevdiği kulları ve Peygamber evladı olduklarını iddia eden Yahudilerle alakalı olduğunu, onlara, Allah katında babalarının şefaat edeceklerini iddia ettiklerini, kıyamatte ise kimsenin kimseye fayda vermeyeceğini, kimseden de şefaatin kabul edilmeyeceğini, herkesin hakkını alacağının haber verildiğini nakletmişlerdir.[700] Ayrıca ayetin, ya

---

[698] Razi, *Mefatih*, XXVI, 429-430. Bu durumda Razi ve onun gibi düşünenlerin "müminler kurtuluşa ermiştir" hükümünce onların cehenneme girmeyeceklerini iddia etmeleri gerekmektedir.

[699] İbn Aşur, *Tahrir*, XXXIII, 372.

[700] Taberi, *Camiu'l-beyan*, I, 32; Maverdi, *Nüket*, I, 117; Zemahşeri, *Keşşaf*, I, 137; İbnü'l-cevzi, *Zadü'l-mesir*, I, 62; Kurtubi, *Ahkam*, I, 381.

"فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ" ayetinde olduğu gibi şefaat eden bir şefaatçinin olmayacağına, ya da "فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ" ayetinde olduğu gibi şefaat edenin şefaatinin fayda vermeyeceğine işaret ettiği belirtilmektedir.[701]

Bazı müfessiler, ayet her nekadar tilavette umum ifade ediyor olsa da te'vilde "Benim şefaatim ümmetimden büyük günah işleyenleredir"[702] şeklindeki haberlerden dolayı has murad edildiğini iddia ederken;[703] bazıları da ayetin israiloğullarıyla ilgili olsa da mananın umum ifade ettiğini belirtmektedirler.[704] Aynı şekilde Zemahşeri de ayetin asi kullara şefaat edilmeyeceğine delalet ettiğini belirtmektedir.[705] Bunun karşısında ise müfessirler, ayette "Şefaatin kabul edilmeyeceği" kimselerin, tevbe etmeden inkar üzere ölenler olduğunu iddia etmektedirler. Ayırca Allah'ın, Peygamber'in şefaatiyle iman eden kullarından ceza gerektiren birçok fiili affedeceği de belirtilmektedir.[706] Razi ise bu ayete ilginç bir yaklaşım sergilemektedir. O, önce ayette şefaatin olmadığının ifade edildiğini belirtmektedir.[707] Aynı şekilde bu ayette masiyetten uzaklaşma konusunda sakındırma yapıldığını, günahların silinmesi için tevbeye teşvik edildiğini belirtmektedir. Dolayısıyla ölümden sonra şefaatin, yardımın ve fidyenin olmadığı bilindiği takdirde, insanın kurtuluşa ancak taatle ulaşabileceği ifade edilmektedir.[708] Razi bu açıklamayı yaptıktan sonra ümmetin, Peygamber'in şefaat edeceğine ittifak ettiğini belirterek, Mutezi-

---

701 Maturidi, *Te'vilat*, I, 454; Maverdi, *Nüket*, I, 117; Zemahşeri, *Keşşaf*, I, 137; Razi, *Mefatih*, III, 495.

702 İbn Mace, *Sünen*, hd. No. 4310, II, 1441.

703 Taberi, *Camiu'l-beyan*, I, 33; İbnü'l-cevzi, *Zadü'l-mesir*, I, 62. Burada "Her Peygamberin icabet edilen bir duası vardır, ben, bu duamı ahirete sakladım, Allah'a şirk koşmayan kimseye şefaat edeceğim" şeklindeki rivayet de nakledilmektedir. İbn Mace, *Sünen*, hd. No 4307,II, 1440.

704 Razi, *Mefatih*, III, 495.

705 Zemahşeri, *Keşşaf*, I, 137.

706 Taberi, *Camiu'l-beyan*, I, 33.

707Şenkıti de benzer bir yaklaşım sergilemektedir. Ona göre bu ayet, mutlak anlamda şefaati nefyetmektedir, ancak başka ayetlerde bu nefyedilen şefaatin kafirler için olduğu belirtildiği için bu ayetin kafirlere şefaatin olmadığını ispat ettiğini iddia etmektedir. Şenkıti, *Edvau'l-beyan*, I, 35.

708 Razi, *Mefatih*, III, 495.

le'nin iddialarını değerlendirmektedir.[709]

---

[709] Razi, Mutezile'nin şefaatin olmadığına dair ileri sürdükleri delilleri şu şekilde nakletmektedir.
1- "لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً" bölümüdür. Şayet şefaat cezayı düşürseydi, o zaman bir nefis, diğeri için fayda sağlamış olurdu. (Razi, *Mefatih*, III, 495) Mutezilenin bu iddiasının karşısında ayette zikredilen nefsin "kafir" nefis olduğu ileri sürülmektedir. (Kurtubi, *Ahkam*, I, 379)
2- "وَلا يُقْبَلُ مِنْها شَفاعَةٌ" nefyin siyakında bir kelimenin nekra gelmesi, bütün şefaati ihtiva eder. Razi, şefaatin varlığına delalet eden delillerden dolayı bu ayetin tahsis edileceğini iddia etmektedir. Razi, *Mefatih*, III, 503.
3- "وَلا هُمْ يُنْصَرُونَ" Muhammed (a.s.) asilerden birine şefaat ederse, o zaman onlar için yardım edenlerden olur, bu da ayetin hilafına bir durum arz eder.
4- "مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلا شَفِيعٍ يُطاعُ" Mümin 40/18 ayetinde, zalimlerin icabet edilecek bir şefaatçilerinin olmadığı ifade edilmektedir. Razi, kafir olan zalimlerin, şefaatçilerinin olmadığını kabul ettiğini, ama bunun diğer zalimlere şefaatçilerinin olmayacağı anlamına da gelmediğini iddia etmektedir. Razi, *Mefatih*, III, 503; Kurtubi, *Ahkam*, I, 379.
5- "مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لا بَيْعٌ فِيهِ وَلا خُلَّةٌ وَلا شَفاعَةٌ" Bakara suresi 254. ayetin zahirinin şefaat olmadığını göstermektedir. Razi bu ayetin de tahsisle açıklanacağını iddia etmektedir. Razi, *Mefatih*, III, 503.
6- "وَما لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصارٍ" Bakara suresi 27. Ayette, zalimlerin yardımcılarının olmadığı belirtilmektedir. Peygamber fasıklara şefaat edecek olsaydı, bu durumda onlara yardım edilmiş olacaktır. Razi, *Mefatih*, III, 503; VII, 61.
7- Mutezile, "وَلا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضى" şeklindeki Enbiya suresi 28. ayetinde meleklerin Allah'ın razı olduğu kimselere şefaat edeceklerinin belirtildiğini, fasık'ın ise Allah'ın razı olduğu kimselerden olmadıkları için onlara ne Peygamberin ne de meleklerin şefaat edeceğini kabul etmektedir. Bunun karşısında Razi, Allah'ın fasıkların amelinden razı olmadığını ancak onların iman sözünden razı olduğunu belirterek bu anlamda fasıkın da razı olunan kullardan olabileceğini iddia etmektedir. Razi "Zeyd alimdir" sözü karşısında "Zeyd alim değildir" hükmünün çelişmediğini, çünkü Zeyd'in fıkıh alimi olup kelam alimi olmadığı şeklinde konunun açıklanabileceğini belirttikten sonra, Allah'ın büyük günah işleyenlerden razı olmadığı sözü ile büyük günah işleyenlerden Allah'ın razı olduğu sözünün çelişmediğini belirtmektedir Yani Allah, "büyük günah işleyenlerin dininden, müslüman olmasından razı olmuş ancak fıskından razı olmamıştır" şeklinde tefsir edilebileceğini nakletmektedir. Dolayısıyla o, ayette belirtilen "Razı olunan kullar" arasına fasıkları da dahil etmektedir. Razi, *Mefatih*, III, 499.
8- "فَما تَنْفَعُهُمْ شَفاعَةُ الشَّافِعِينَ" Müddessir suresi 48. ayette şefaatin fayda vermediği belirtilmektedir. "Şefaatle azab kaldırılsaydı bu durumda şefaat onlara fayda verirdi bu da ayetin hilafına bir durum olurdu." Razi, Mutezile'nin bu iddiasına, "Allah, bunu sadece kafirler için söylemiştir, dolayısıyla Müslümanların bunun aksine olması gerekmektedir" diyerek cevap vermektedir. Razi, *Mefatih*, III, 500.
9- "وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ يَصْلَوْنَها يَوْمَ الدِّينِ وَما هُمْ عَنْها بِغائِبِينَ" İnfitar suresi 14-16. ayetlerde cehenneme gireceklerin oradan kaybolmayacakları belirtilmektedir. Dolayısıyla şefaatin cehenneme sokmama veya cehennemden çıkarma şeklinde bir faydasının olmayacağı anlaşılmaktadır.
10- " الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْماً فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تابُوا وَاتَّبَعُوا

Burada müfessirler, ayetin tefsirini bir kenara bırakarak, ayetlerde geçen fidye ve şefaat kelimelerinin takdim-tehir sebebleri üzerinde durarak, şefaatin varlığını haberlerle açıklamaya çalışmaktadırlar. Ancak müfessirler, şefaate delil olarak getirilen ayetlerin tefsirinde olduğu gibi bu ayetin, ne dediği üzerinde fazla durmamaktadırlar. Bir de Mekki ayetlerle, Medeni ayetleri beyan etmeye çalışmaktadırlar. Bize göre Mekki surelerde müminlere şefaat edileceğine izin verildiyse, bu takdirde Bakara suresi 48. ve 123. ayetlerinin neden indirildiği üzerinde daha dikkatli düşünülmesi gerekir. Yahudilerin durumunu ifade eden bir ayet olduğu kabul edilse bile, sebebin hususiliği hükmün umumiliğine engel olmadığı için hala açıklamaya muhtaç olan noktalar bulunmaktadır, ancak tefsirlerde bu konuya bir atıf yapıldığını tespit edemedik.

Ayrıca terfsirlerde gördüğümüz diğer bir problemi de ifade etmek isteriz. Müfessirler, hem ayette kastedilen kimselerin kafirler olduğunu, ayetin kafirlere şefaat edilmeyeceğini ifade ettiğini belirtmekteler, hem de Peygamberin cehennemde azap görecek olan Ebu Talib'e şefaat edeceğini nakletmektedir-

---

سَبِيلَكَ" Mümin suresi 7. ayete göre fasıklara şefaat olsaydı, ayetteki şefaatin tevbe ve Allah yoluna tabi olma şartlarına bağlamanın bir anlam kalmazdı.

11- Razi, Mutezile'nin dayandığı şefaatin olmayacağını ifade eden rivayetleri naklettikten sonra Mutezile'nin şefaate dair nakledilen haberlerin ahad olduğunu, bu alanda da ahad haberin delil olarak kullanılamayacağını iddia ettiklerini ifade etmektedir. (Razi, *Mefatih*, III, 495-497) Bunun karşısında Razi, her ne kadar şefaatle ilgili rivayetlerin haberi vahid şeklinde nakledilmiş olasa da haberlerin fazla olması ve aynı hakikati ifade etmesi, bu nakilleri mütavatir seviyesine çıkardığını iddia etmektedir. (Razi, *Mefatih*, III, 503; Kurtubi, *Ahkam*, I, 379) Ayrıca Razi, burada mutezilenin delillerinin şefaatinin umumunu nefyettiğini, kendilerinin delillerinin ise hususi şefaati ifade ettiğini, umumla husus çeliştiğinde hususun tercih edileceğini iddia eder. (Razi *Mefatih*, III, 50) Bu usul kaidesine göre mesele Şafiilere göre halledilmiş görünmektedir. Ancak has ifadeyi değil de ammı tercih eden Hanefilere göre problem devam etmektedir.

Burada Razi'nin çelişkili bir tutumuna işaret etmek istiyoruz. Razi, Peygamberlerin günah işlemeyeceğine inandığı için Hz. İbrahim'in yalan söylediğine dair nakledilen haberin, uydurma olduğunu ifade etmektedir. Bu anlamda o, "İbrahim (a.s.) yalan söyledi diyeceğime, İbrahim'e (a.s.) yalan söyledi diyen ravi yalan söyledi derim, bu benim için daha güzel bir yaklaşımdır" derken (Razi, Mefatih, XXVI, 342), Şefatin varlığını ispat etmek için söylenen "İbrahim (a.s.) yalan söylediği için şefaat edemediği" rivayetini sahih olarak nakletmektedir. (Razi, *Mefatih*, III, 502) Bu da bize Razi'nin konuya ne kadar objektif yaklaştığını göstermektedir.

ler. Bir de bu durumu sünnetin, Kur'an'ı tahsis etmesine örnek göstermektedirler.[710] Sonuçta bu tabloda aslında ayetin hiçbir anlamı kalmamaktadır. İşte bu da bize göre, günümüzde Kur'an'ın anlaşılıp yorumlanmasında görülen en önemli problemlerden bir tanesidir. Yani ayette bir hüküm verilmekte, ancak çeşitli yaklaşımlarla ve te'villerle ayetin hükmü buharlaştırılmaktadır. Bu durumda da ayetin sadece tilavet için indirildiği izlenimi oluşmaktadır.

Müfessirlerin, şefaatin varlığını ispat için kullandıkları diğer bir delil de "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ" şeklindeki Bakara suresi 254. ayetidir. Aslında görüldüğü gibi ayet, şefaatin varlığından ziyade yokluğuna delil olarak getirilmesi gerekirken müfessirler tarafından şefaatin varlığına delil getirilmektedir.

Müfessirler, her nekadar ayet, "Ey iman edenler" şeklinde başlasa da ayette kastedilen zümrenin, kafirler olduğunu iddia etmişlerdir. Yani onlara göre şefaat konusunda ayetin mahreci umum ifade etse de, aslında ayette husus murad edilmektedir.[711] Yani hitap ehli küfür içindir. Çünkü müminlerin birbirine şefaat edecekleri kabul edilmektedir. Bu görüşlerinin doğruluğuna da "والكافرون هم الظالمون" şeklindeki ayetin son bölümünü delil olarak sunmaktadırlar. Dolayısıyla onlara göre ayet, kafirleri tasvir etmektedir.[712]

Taberi, ayetin iman edenlere hitapla başlamasına rağmen, nasıl vaidin kafirlere hamledildiği sorununa ise kendince bir cevap vermektedir. Buna göre, ayetin siyakında insanların, "ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر" şeklinde iki sınıf olduğunun belirtildiği, sonra da o gün gelmeden önce müminleri, Allah'a yaklaştıracak amellerden infaka ve ehli küfürle mücadele etmeye teşvik ettiğini belirtilmektedir. Sonra da sözü, kafirlere getirerek, o gün, kafirlere şefaat ve yardım edilmeyeceğini, aynı zamanda o gün alış verişin de olmayacağı

---

[710] Şenkıti, *Edvau'l-beyan*, I, 36.
[711] Taberi, *Camiu'l-beyan*, V, 383.
[712] Taberi, *Camiu'l-beyan*, V, 383.

ifade edilmektedir. Bu sebeple o, ayette, iman edenlerin bu pozisyona düşmemesi için Allah yolunda infak edip cihad etmeleri gerektiğinin vurgulandığını iddia etmektedir.[713] Görüldüğü gibi Taberi, müminlere şefaat edileceğini düşündüğü için bu ayetin kabul edilen görüşe göre te'vil edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu yüzden de metnin sınırını çok fazla zorlamaktadır. O, bakış açısına göre meseleyi açıklığa kavuştur-maya çalışsa da, ayetin başındaki "Ey iman edenler" bölümünün hala çözüme kavuşturulmadığını düşünmekteyiz.

İmam Maturidi de ayette belirtilen "o günün", ölüm zamanı veya kıyamet günü olabileceğini belirterek, ayetin dostluk ve şefaatin olmayacağını ifade ettiğini açıkladıktan sonra, hitabın mü'minlere olmasına rağmen, vasfın kafirler için olduğunu iddia etmektedir.[714]

Genel anlamda müfessirlerin ayete yaklaşımları değerlendiril-diğinde, onların şefaat konusundan ziyade başka konulara eğildikleri görülmektedir. Yani bazısı, şefaat konusunu başka yerde açıkladığını belirterek oraya atıf yapmakta,[715] kimisi ayete hiç yer vermeden geçmekte, kimisi de ayette ifade edilen "خُلَّةٌ" kelimesi üzerinde yoğunlaşmakta[716] veya "لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ" bölümünün i'rabının nasıl olması gerektiğini tartışmaktadırlar.[717]

Sonuçta müfessirler, "İçerisinden alış verişin, dostluk ve şefaatin olmadığı gün gelmeden önce infak edin" bölümünü, ey iman edenler ibaresiyle alakası yokmuş gibi kafirlere veya müşriklere hamlederek tefsir etmeye çalışmaktadırlar. Bize göre ayet, mutlaka kafirlere hamledilecekse, bu durumda ayetin, iman edenlerin infak etmemeleri halinde küfre düşebilecekleri şeklinde te'vil edilmesi daha makul görülmektedir. Ayrıca, ayetin sonunda kafirlerin zalim-

---

713 Taberi, *Camiu'l-beyan*, V, 383. İbn Aşur da bu ayetin müşrikler için bir tehdit olduğunu iddia etmektedir. İbnAşur, *Tahrir*, III, 16.

714 İmam Maturidi, *Te'vilat*, II, 233.

715 Razi, *Mefatih*, VI, 531.

716 Kurtubi, *Ahkam*, III, 265-266.

717 İbnü'l-cevzi, *Zadü'l-mesir*, I, 228; Razi, *Mefatih*, VI, 531; Kurtubi, *Ahkam*, III, 266-267.

ler olarak belirtilmesine binaen ayetin içerdiği konuların kafirlere hamledilmesi, çok da tutarlı durmamaktadır. Şöyleki form olarak bu ayetin bir benzeri "وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا لِيَسْأَلَ الصَّادِقِينَ عَنْ صِدْقِهِمْ وَأَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا أَلِيمًا" şeklinde Ahzap suresi 7-8. ayetlerde geçmektedir. Müfessirler, özelllikle 8. ayetin sonundaki "وَأَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا أَلِيمًا" bölümüyle ilgili pek fazla yorum yapmamaktadırlar.

Görüldüğü gibi ayette Peygamberlerden alınan misaktan, Peygamberlerin bile hesaba çekileceğinden bahsetmektedir. Ayetin sonunda da kafirler için elim bir azabın hazırlandığından bahsedilmektedir. Bakara suresi 254. ayette iman edenle başlayan bir ayetin sonunda kafirlerden bahsedildiği için aradaki hükümleri, inkara/şirke hamleden müfessirler, Ahzab suresinde ayetin sonunda kafirlerden bahsedilmesi konusu üzerinde neredeyse hiç açıklama yapmamaktadırlar. Sadece Peygamberlerin hesaba çekilmesinin kafirler için bir korkutma ifade ettiği belirtmek-tedirler.[718] Dolayısıyla müfessirler, ayetlerin ne dediğinden ziyade ne demesi gerektiği konusuna yoğunlaşmakta ve de ayete gerekli anlamı söyletmektedirler.

Bakara suresi 254. ayet konusunda tefsirlerde gördüğümüz son bir meseleyi de ifade etmek istiyoruz. Müfessirler, mahşerde mü'minlere şefaat edileceğine dair rivayetlere dayanarak ayette kastedilen kimselerin kafirler olduğunu ifade etmektedirler. Bunun karşısında ayetin zahiri anlamına uygun olarak, mahşerde Peygamberin şefaat etmeyeceğine dair nakledilen hadislere yer vermemektedirler. Razi, Mutezile'nin iddialarını sıralarken bu haberlere yer vermekte ancak o, bunları değerlendirmeden şefaatin varlığına dair rivayetleri sıralamaktadır.[719]

Şefaatin ne manaya geldiği konusuna ışık tutması açısından şu rivayeti

---

718 Kurtubi, *Ahkam*, XIV, 128.
719 Razi, *Mefatih*, III, 497-498.

nakletmek istiyoruz. Peygamber, ihanetle ilgili konuştuğu bir zamanda "Sakın ola ki kıyamet günü sizlerden birini sırtında böğüren bir deve yüklenmiş bir vaziyette bana gelerek, 'يا رسول الله أغثني / Ey Allah'ın Rasulü bana yardım et/şefaat et' dediğinizi görmeyeyim. O zaman ben, ona 'فأقول لا أملك لك شيئا قد أبلغتك /Senin için bir şey yapamam, ben sana bunu daha önceden tebliğ etmiştim' derim. Sakın ola ki sizlerden birini kıyamet günü sırtında kişneyen bir at yüklenmiş vaziyette bana gelerek 'ey Allah'ın Rasulü bana yardım et/şefaat et' dediğinizi görmeyeyim. O zaman ben, ona 'senin için bir şey yapamam, ben sana bunu daha önceden tebliği etmiştim' derim…"[720] buyurmaktadır.

Ayetle hadis alt alta konulduğunda konunun tamamlandığı görülmektedir. Bu tabloda Peygamber, infak etmeyen kimselere şefaatini dünyada bildirdiğini ifade etmektedir. Bu şefaat de dünyada iken Müslümanların mallarından Allah yolunda infak etmeleri gerektiğini ifade eden ayet ve hadislerdir. Bakara suresi 254. ayet de Peygamberin dünyada yaptığı bir uyarı olduğu için ahirette atıf yaptığı refaranslardan biri olmaktadır. Dolayısıyla ayetle söz konusu rivayet bir bütünlük oluşturmakta ve bize göre şefaatin mahiyetini de doğru zemine çekmektedir.

II. USUL- FURU UYUŞMAZLIĞI

Alimler, mezhebi anlayışları çerçevesinde Kur'an'ın anlaşılması için bazı usul kaideleri ortaya koymuşlardır veya daha önce istinbat edilen hükmün sebeplerini delillendirmeye gayret etmişlerdir. Burada usulün pratikten çıkarıldığını ve bir netice olduğunu veya metnin belli bir form çerçevesinde anla-

---

[720] Rivayet için bkz. Buhari, *Sahih*, hd. No. 2908, III, 1118; Müslim, *Sahih*, hd. No. 1831, III, 1461; Beyhaki, *Sünen*, hd. No. 17985, IX, 101; *Şuabu'l-iman*, hd. No. 4330, IV, 61. Bazı müfessirler, bu rivayeti "وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ" şeklindeki Ali imran suresi 161. ayetin tefsirinde ganimet dağıtımına itiraz eden kimselerin durumunu ifade etme sadedinde bu rivayeti vermektedirler. Taberi, *Camiu'l-beyan*, VII, 356-358; İbnü'l-cevzi, *Zadü'l-mesir*, I, 343.

şılması gerektiği neticesine götüren anlama faaliyeti olduğunu unutmamak gerekmektedir. Yani usullerin aslında mezhebi kabulün bir neticesi, onların temellendirilmesi olduğunu söyleyebiliriz. Her ne kadar usul kitapları, bu çerçevede incelendiğinde bazı konuların açıklama-sında ve örneklendirilmesinde benzerlikler görülse de Şafii, Maliki, Hanefi usullerine bakıldığında bu iddiamız daha net anlaşılacaktır. Dolayısıyla usullere sarsılmaz gerçek olarak bakmak, kişinin saplantı sahibi olmasına neden olabilir. Bu nedenle çok ciddi bir usul eleştirisinin/değerlendirmesinin yapılması gerektiğine inanmaktayız. Ayrıca usul kitaplarındaki bilgilerle tefsirler mukayese edildiğinde usul kitaplarında zikredilen kaidelerin bütün delillerin göz önünde bulundurulmadan konulduğu veya usulle fürunun uyuşmadığı görülmektedir. Yani mesela bir tarafta "Sebebin hususi olması hükmün umumi olmasına mani değildir" kuralı konulurken, diğer tarafta ayetler belli dönem ve şahıslara endekslenerek tefsir edilmektedir. Bir tarafta "müteşabih"in bilinemeyeceği[721] ifade edilirken, diğer tarafta hiçbir müfessir, "bu ayet müteşabih olduğundan dolayı tefsir etmiyoruz" dememişler, bilakis bütün ayetleri tefsir etmeye çalışmışlardır. Bir tarafta "Beraati zimme asıldır"[722] denilmekteyken, diğer tarafta "Babalarından dolayı evladın kınanabileceği" nakledilmektedir.[723] Ayrıca usullerin kabul edilmesinde de ihtilaf görülmektedir. Bazı alimler "Âmm ile hass çeliştiğinde hassın tercih edilmesinden"[724] bahsederlerken, diğerleri, "Amm'ın tercih edilmesi"[725] gerektiğini iddia etmektedirler. Ayrıca tefsirlerde yer yer usulde delil olarak kullanılan ayetlere yaklaşımlar bile farklılık arz etmektedir. Konu-

---

[721] Suyuti, İtkan, III, 6.

[722] İbn Nüceym, *el-Eşbah ve'n-nezair fi mezhebi Ebi Hanife en-Numan*, Mektebetü'l-asriyye, Beyrut 2003, s. 78

[723] Maturidi, *Te'vilat*, I, 453. Bazı usul kaidelerinin konulma gerekçelerinde sıkıntı olduğunu görmekteyiz. Şöyleki "Mevridi nasta içtihada mesağ yoktur" kaidesi, "subuti kati, manaya delaleti kati" konularda geçerli olduğu; "manaya delaleti zanni" durumlarda içtihat yapılabileceği belirtilmektedir. Bu mantığa göre "hangi konularda içtihat edilmez" sorusu akla gelmektedir. Malum olduğu üzere neredeyse her konuda hükümler zanni olarak karşımıza çıkmaktadır.

[724] Razi, *Mefatih*, III, 503.

[725] Serahsi, *Usul*, I, 133; Şatıbi, *Muvafakat*, III, 270.

lu tefsir açısından usul kitaplarına bakıldığında konuların bağımsız ve parçacı bir uslüpla değerlendirildiği görülmektedir. Oysa usul oluşturulurken, bütün delillerin göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Yukarıda zikredilen problemlerin hepsiyle ilgili örnekler vermemiz, çalışmanın hacmini çok fazla arttıracağı için problemin net görülmesi için Neshle ilgili tespit ettiğimiz bazı hususları değerlendirmek istiyoruz.

Burada amacımız nesh konusunu bütün detayları ile değerlendirip Kur'an'da neshin olup olmadığını tartışmak değildir. Ancak neshin varlığını iddia edenlerin delillerini, bunların pratikte nasıl anlaşıldığını, aynı zamanda nasıl anlaşılması gerektiğini ve konulan usulün pratikte gösterilip gösterilmediğini tespit etmeye çalışacağız.

A. Neshin Tanımı

Görebildiğimiz kadarıyla usulcüler, neshin tanımında ve mahiyetinde ihtilaf etmektedirler. Nesh, genellikle sonraki gelen bir hükmün önce sabit olan bir hükmü kaldırması şeklinde tanımlanırken[726] bazı alimler, neshin hükmün kaldırılması şeklinde tanımlanmasına karşı çıkmaktadırlar. Onlara göre Nesh, devam ettiğine inanılan bir hükmün, müddetinin beyan edilmesidir.[727] Yani kanunun yürürlük süresinin açıklanmasıdır. Bu tanımı kabul eden bazı usulcüler, neshi şeri bir hükmün kaldırılması şeklinde anlaşılmasını, cehalet ve ifrat olarak ifade ederken,[728] tam aksine bazıları da neshi, bir hükmün vaktinin beyan edilmesi şeklinde kabul edilmesinin neshi inkar etmek anlamına geldi-

[726]Cüveyni, *Telhıs*, II, 452; Şatıbi, *Muvafakat*, III, 101; Zeydan, *el-Veciz fi usuli'l-fıkh*, müessestü'risale, Beyrut, 2003, s. 388.

[727] Cessas, *el-Fusul fi'l-usul*, 1994, yrs. II, 199; Serahsi, *Usul*, II, 57; Suyuti, *el-İtkan fi ulumi'l-Kur'an*, el-Meşhedü'l-huseyni, Kahire, III, 60.

[728] Cessas, *Fusul*, II, 200.

ğini iddia etmektedir.[729]

Şatıbi usulcülere göre içki ve riba gibi asli ibaha hükmü ile mübah olan bir şeyin, daha sonra haram kılınmasının nesh sayılmadığını naklederken,[730] Cessas, içkinin ilk başlarda helal, daha sonraları haram kılındığını ifade etmektedir.[731] Gazali "günüdüzün oruç tut, geceleyin ye" sözünde tahsis olduğunu kabul etmekle birlikte fukahanın neshi, ibadetin müddetini beyan eden hitap olarak kabul ettikleri için yukardaki ifadelerin nesh olduğunu iddia ederken[732] Cessas, neshi Gazzali'nin tanımı gibi kabul etmekle birlikte bu gibi durumlarda neshin caiz olmadığını iddia etmektedir.[733]

Sonuçta usulcülerin nesh konusunda ikiye ayrıldığı ifade edilebilir. Bakıllani, Cüveyni, Gazali, Razi ve İbn Kudame gibi bazı alimler, neshi hükmün kaldırılması şeklinde anlarken, Ebu Mansur, Cessas, İbn Hazm, Beydavi ve Hanefiler ise neshi müddetin beyan edilmesi şeklinde açıklamaktadırlar.[734]

Usul kitaplarında Nesh, Kur'an'ı Kur'an'la, Kur'an'ı sünnetle, sünneti Kur'an'la, sünneti sünnetle nesh şeklinde taksim edilerek beyan edilmeye çalışılmaktadırlar. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, konunun açıklamasında derin ayrılıklar baş göstermektedir. Şöyleki Şafiiler, Kur'an'ın Kur'an'la, sünnetin sünnetle neshedileceğine inanırlarken, Kur'an'ın sünnetle, sünnetin Kur'an'la neshini reddetmektedirler. Bunun karşısında Hanefiler, sünnetin mütevatir ve meşhur olduğu sürece bu dört şekilde de neshin gerçekleşeceğini kabul etmektedirler. Hanefiler, nassa her ziyadenin nesh olduğunu iddia

---

[729] Cüveyni, Telhıs, II, 454-455.

[730] Şatıbi, *Muvafakat*, III, 100. Suyuti de bu şekilde bir neshin olamayacağını, çünkü bu durumda Kur'an'ın tamamının veya birçoğunun bazı hükümleri neshettiğinin iddia edilebileceğini nakletmektedir. Suyuti, İtkan, III, 64.

[731] Cessas, *Fusul*, II, 225.

[732] Gazali, *Mustasfa*, I, 128-129.

[733] Cessas, *Fusul*, II, 229-230.

[734] Cüveyni, *Kitabu't-telhıs fi usuli'l-fıkh*, Mektebetü Dari'l-baz, Mekke 1996, II, 450, 453; Gazali, *Mustasfa*, I, 128; Cessas, *Fusul*, II, 199.

ederken, diğerleri bunun beyan olabileceğini iddia etmektedirler.

Görüldüğü gibi usulcüler, hem tanımda hem de konunun mahiyetinde derin ihtilaf içersindedirler. Konuyla ilgili delillerin tartışmasını aşağıda yapacağız. Ancak burada şu iki hususa da değinmek isteriz. Şatıbi, Mekke döneminde inen şeri hükümlerin dinin aslı ile ilgili genel esaslar olduğu için Mekke döneminde inen hükümlerde neshin son derece az meydana geldiğini ifade etmektedir.[735] Aynı şekilde Mekke döneminde inen hükümler hakkında, telif edilmesi mümkün olmayan nesh iddiasında bulunan kimsenin, iddiasını kesin olarak ortaya koyacak delil getirmedikçe onun bu sözünün kabul edilmeyeceğini belirtmektedir.[736] Şatibi, biraz daha konuyu ileri götürerek, nasih olduğu iddia edilen ayetlerin incelenmesi durumunda, ya önceki bir mücmelin beyan edildiği, ya amm olan bir ayetin tahsis edildiği ya da mutlakın takyid edildiğinin görüleceğini, bu durumda da nasih ile mensuhun arasının cem edilmesinin mümkün olduğunu iddia etmektedir.[737] Dolayısıyla nesh olduğu iddia edilen ayetlerin haddi zatında neshedilmediğini belirtmektedir.

Vurgulamak istediğimiz diğer konu ise nesh-beda, nesh-tahsis ayrımıdır. Şatıbi, mütekaddimun ulemasının mutlakı takyidi, ammı tahsisi nesh diye adlandırdıklarını belirterek, durumu şu şekilde açıklamaktadır: Amm bir lafzın, zahiri hükmün lafzın anlamına giren bütün cüzlerine teşmil edilmesi gerekmektedir. Hassa gelince, ammın zahir hükmünü itibardan düşürmektedir. Bu haliyle amm ile has, nasih ile mensuha benzemektedir. Ona göre amm lafzın medlülü tümden ihmal edilmemekte, sadece hassın delalet ettiği kısım ammdan çıkarılmaktadır.[738] Gazzali de tahsisle bir lafzın bazı şeylere delalet

---

[735] Şatıbi, *Muvafakat*, III, s. 99.
[736] Şatıbi, *Muvafakat*, III, s. 100.
[737] Şatıbi, *Muvafakat*, III, s. 100.
[738] Şatıbi, *Muvafakat*, III, 102; Desuki, *Takvimu'l-edille*, 233.

ettiğinin anlaşıldığı; nesihte ise lafzın o şeye delaletinin kalktığının ortaya çıktığını iddia etmektedir.[739]

Burada beda-nesh ilişkisi konusunda dikkatimizi çeken bir hususun altını çizmek istiyoruz. Bazı alimlerin neshi, beda şeklinde anlaşıldığından dolayı reddettikleri ifade edilirken, Rafızilerin Kur'an'da beda'nın varlığını kabul ettikleri, örnek olarak da İsmail'in (a.s.) kurban edilme meselesini zikrettikleri iddia edilmektedir.[740] Bunun karşısında Rafizilerin burada yanlış yaptığını, Kur'an'da beda'nın olmadığını iddia edenler, Allah'ın bir emrini pratiğe geçirilmeden neshedebileceğini kabul ederek, İsmail'in (a.s.) kurban edilme olayını, örnek olarak zikmektedirler.[741]

Sonuçta pratiği olmadan bir emrin neshedilmesi beda veya nesh diye isimlendirilmesinin pratikte çok da farklı olmadığını düşünmekteyiz. Ayrıca "beda"nın tanımı konusunda da bir muğlaklığın olduğunu belirtmek isteriz. "Beda"nın "Allah'ın belli bir şekilde vuku bulacağını haber verdiği bir olayın, daha sonra başka bir şekilde gerçekleşmesi" şeklinde tanımı yapılırken[742] Şeyh Müfid, Şerif el-Murtaza ve Tusi'in, Allah'ın ilmine halel getirecek bir bedayı kabul etmedikleri ve Sünnilerin, Şia'ya bu konuda iftira attıklarını iddia ettikleri ifade edilmektedir.[743]

---

739 Cüveyni, *Telhıs*, II, 464-466; Gazali, *Mustasfa*, 130-132; Zeydan, *Veciz*, s. 379.

740 Cüveyni, *Telhıs*, II, 469; Gazali, *Mustasfa*, I, 131.

741 Gazali, *Mustasfa*, I, 133, 136-137; Cüveyni, *Telhıs*, II, 496-500. Serahsi de bu konuya mirac gecesi elli vakit namazın pratiğe geçirilmeden önce beş vakte düşürülmesini örnek olarak vermektedir. Serahsi, *Usulu's-serahsi*, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1993, II, 64.

742 Avni İlhan, "Beda", *DİA*, V, 290.

743 Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehli-Sünnet ve Şia Palemikleri*, Ankara Okulu, Ankara 2012, s. 74. vd. Kısaca Beda'nın, Allah'ın ilim, irade ve tekvin sıfatlarından meydana gelebilecek değişmeleri içerdiği ifade edilmektedir. Bir yerde beda'dan bahsedilebilmesi için şu dört şartın olması gerektiği belirtilmektedir. 1- Ortada emredilen ya da yasaklanan bir fiil olmalıdır 2- İşi yapması yada yapmaması söz konusu olan bir mükellef olmalıdır 3- İşin helallik- haramlık ifade eden bir yönü olmalıdır. 4- İşin yapılması ya da yapılmaması için vakit aralığının bulunmalıdır. Bu dört şartlar İmamiye şiasına göredir. Beda- Nesh ayrımı için bkz. Seyfullah Efe, *Ömer Nesefi ve Ebu'l-Futuh*

B. Neshin Çeşitleri

Usul kitaplarında nesh, hem hükmü hem metni nesh, hükmü nesh metni baki, metni baki hükmü nesh[744] ve nassa her ziyade nesh şeklinde dört ana başlık altında konuyu detaylandır-maktadırlar.[745] Bütün usulcüler Peygamber'den sonra neshin olmayacağını kabul etmekle birlikte[746] Peygamber'den sonra neshi ifade eden süt emmeyle ilgili Hz. Aişe rivayetini te'vil etmeye çalışmaktadırlar.[747]

Biz burada önce metnin neshedilip hükmün baki kalındığına dair öne sürülen delili; hem metninin hem de hükmün neshedildiğini ifade eden iddiaları değerlendireceğiz. Sonra da Kur'an'da neshe delil getirilen ayetlerin incelemesini yapacağız.

Kaynaklarda metnin nesh edilip hükmün baki bırakılmasına delil olarak, yemin kefaretiyle ilgili İbn Mes'ud kıraati zikredilmektedir. Bu manada "Yemin kefareti, peşpeşe üç gün oruç tutmaktır" şeklindeki İbn Mes'ud kıraatinin, Ebu Hanife zamanında meşhur olduğu[748] bu sebeple de hanefilere göre yemin kefa-

---

Razi'nin Kur'an Yorumlamaları (Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım), Basılmamış Doktra Tezi, İzmir 2013, s. 127-129.

[744] Suyuti, bir tarafta bu çeşit neshin oldukça az olduğunu iddia ederken (Suyuti, *İtkan*, III, 63) diğer tarafta "Müşrikleri nerde bulursanın öldürün" ayetinin, Kur'andaki bütün kafirleri affetme, onlardan yüz çevirme, onlara aldırmama şeklinde toplam da 124 ayeti neshettiğini naklet-mektedir. (Suyuti, *İtkan*, III, 69) Zerkeşi, hükmü baki kılınıp metninin silinmesinin hikmetini, kulların rüyasında evladını kurban ettiğini gören İbrahimin (a.s.) bu vahyi yerine getirmek için acele ettiği gibi, metin olmadan Allah'ın emirlerine tabi olanları ortaya çıkarmak şeklinde naklemektedir. Zerkeşi, *el-Burhan fi ulumi'l-Kur'an*, s. 353.

[745]Hanefiler, nassa ziyadeyi nesh olarak adlandırırken, Şafiiler bunun beyan olabileceğini söylemektedirler. Cüveyni, Telhıs, II, 503-504; Serahsi, Usul, II, 78.

[746] Cessas, *Fusul*, II, 209. Serahsi, Şafii ashabından olan İbn Süreyc ve Enmati'nin, kıyasla neshin caiz olduğunu kabul ettiklerini iddia etmektedir. Serahsi, *Usul*, II, 66.

[747] Suyuti, İtkan, III, 62.

[748] Cessas, *Fusul*, II, 253-254; Debusi, *Takvimu'l-edille*, 232; Serahsi, *Usul*, II, 81. Cessas, şu andaki mushafta İbn Mes'ud okuyuşunun yazılı olmamasına dayanarak, Peygamber zamanında bunun neshedildiğini iddia etmektedir. Ancak İbn Mes'ud, mushafında bu ibarenin neden yazılı kaldığını açıklamaz. Yani "mütetabiat" ibaresi, Peygamber zamanında neshedildiyse, Peygamberin

retinin peşpeşe tutulmasının vacip olduğu iddia edilmektedir. Cessas ve Serahsi, Peygamber'den sonra ayetlerin silinip hafızalardan kaybolması şeklinde bir neshin caiz olmadığını belirtmektedirler. Konuyla ilgili nakledilen rivayetlerin ise ya ahad ya sakim olduğunu iddia ederlerken[749] İbn Mes'ud kıraatini te'vil

---

vefatında sonra da bu ibarenin İbn Mes'ud mushafında korunduğu hususunda bir açıklama yapmamaktadır. Ayrıca İbn Mes'ud Mushafının harcinde diğer Mushaflarda bu şekilde bir okuma olup olmadığı konusuna da hiç değinmemektedir. Cessas, sanki diğer metinlerde de bu varmış, Peygamber zamanında tilaveti neshedilmiş de bir tek İbn Mes'ud mushafında kalmış izlenimi vermektedir. Ancak mevcut bilgilerde diğer Mushaflarda bu şekilde bir okumanın olduğuna dair bir bilgiye rastlanmamaktadır.

[749] Serahsi, *Usul*, II, 79. Bazı alimler, hem hükmü hem tilaveti nesh kuralını kabul etmelerinden dolayı, mulhidlerin Kur'an'ın sıhhatine kuşku düşürmek için kullandıkları bazı rivayetleri te'vil etmeye çalışmaktadırlar. Şöyleki, Onların, Kur'an'ı tan etmek için Hz. Ömer'den "Allah'ın kitabında recm ayeti vardı. Zaman gelecek bazı insanlar bunu yalanlayacaktır. Oysa bu konuda hüküm 'zina eden kadın ve erkeği elbette recm edin' şeklindeydi." aberi nakledilmektedir. Ubey b. Kab'dan Ahzap suresinin Bakara suresi kadar veya ondan daha uzun olup içerisinde "recm ayeti" ve "Ademoğlunun iki vadi altını olsa üçüncüsünü isteceği, Ademoğlunun karnını ancak toprak doyuracağı" şeklinde ayetlerin olduğu nakledilmektedir. Aynı şekilde Ebu Bekr ve Enes'ten de Peygamber zamanında bazı ayetleri okuduklarını ancak sonra Kur'an'da göremedik-lerinine dair haberler nakledilmektedir.

Kaynaklarda söz konusu bu rivayetlerin, sahih de zayıf da olabileceği, zayıf olması durumunda her şeyin açık olduğu belirtilmektedir. Rivayetlerin sahih olmaları durumunda bu ifadelerin ya Kur'an'da ya da başka kaynaklarda geçtiği, Kur'an'da var olduğu kabul edildiği takdirde de bunların, hem metni hem de hükmü neshedildiği şeklinde yorumlanabileceği iddia edilmektedir. Rivayetlerde geçen "lafzın/ayet"in de ya bu Kur'an'dan bir ayet veya Allahın indirdiği bir hüküm manasında bir ayet şeklinde anlaşılabileceği belirtilmektedir. Her iki anlamda tevilin münkün olduğu iddia edilmektedir. Sonra da Ömer rivayetinde geçen "Şüphesiz ki recm Allah'ın kitabında vardı, biz onu okuduk, ezberledik." ibaresinin Nisa suresi 24, Bakara suresi 173. ayetlerinde geçtiği gibi "farz kılındı" anlamına gelen "kütibe aleyküm" şeklinde değerlendirilebileceği söylenmektedir. Ayrıca Ömerin, "Şayet insanlar, Ömer Kur'an'a bir şey ekledi demeyecek olsalardı, ben onu mushafa yazardım" sözünden recmin Kur'an'dan olmadığı iddia edilmektedir. Hatta Ömer rivayetinde geçen "Recm Allah'ın indirdiği ayetlerden/vahiydendir" ibaresinin de Kur'an'da geçtiği anlamına gelmeyeceği, çünkü Allah'ın Kur'an'dan başka Kur'an indirdiği belirtilerek, "Peygamber hevasından konuşmaz o vahiyden bir vahiyle konuşur" ayeti delil olarak zikredilmektedir. Ömer'den naledilen rivayetlerin bazıları "Recm ayeti, Allah'ın indirdiği ayetlerdendir" lafızıyla nakledildiği, bu rivayetin sabit olması durumunda, recimin Kur'an'dan olmadığının anlaşılacağı belirtilmektedir. Çünkü "ayet" isminin Kur'an'la sınırlı olmadığı, tevhide delalet eden kevniyatın "göklerde ve yerde nice ayetler vardır", "Göklerin ve yerin yaratılması Allah'ın ayetlerindendir" şeklinde ayet olarak ifade edilmesi delil olarak getirilmektedir. Sonuç da recmin, peygambere, Kur'an olmayan bir vahiyle indirildiği iddia edil-

etmeye çalışmaktadırlar. Şöyleki, İbn Mes'ud'un adaletinden şüphe edilemeyeceği için bu okuyuş şeklinin, Peygamber zamanında okunduğu, sonra Peygamber hayatta iken bunun neshedildiği, Allah'ın bu hükmün baki olması için diğerlerinin hafızasından silip, sadece İbn Mes'ud'a unutturmadığı, böylece de tilaveti nesh, hükmü baki kaldığı ifade edilmektedir.[750] Burada İbn Mes'ud'un adaletinden şüphe edilemeyeceği için keffaretin peşpeşe tutulmasını vacip görenlerin, İbn Mes'ud'un Fatiha, Nas ve Felak surelerini Kur'an'dan saymadığı ve onların namazda okunmaması gerektiğini tavsiye ettiği haberi karşısında da tavırlarının yukarıdaki gibi olması beklenir. Bu durumda Kur'an'dan üç sure çıkarılmış olacaktır ki bunu hiç kimsenin kabul etmediği malumdur.[751] Dolayısıyla kaynaklarda rivayetlere yaklaşımda bir bütünlük görülmemektedir. Ayrıca İbn Mes'ud gibi adil ve zabt ehli olan Ubey ve İbn Abbas kıraatine göre Nisa suresi 24. ayette geçen "فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى فآتوهن أجورَهن فريضة/*onlarla belli bir süreye kadar mütalaandıysanız bir fariza olarak onlara ücretlerini ödeyin…*"[752] şeklindeki okumaya binanen muta' nikahının devam ettiğini mi söylemek gerekmektedir. Dolayısıyla İbn Mes'ud kıraatine dayanarak, tilavetin nesh, hükmün baki olduğu yaklaşımı, mezhebi kabulün ön plana çıkması olarak görülmelidir ve bu yorumun nerden bakılırsa bakılsın zan ifade ettiği aşikardır. Ayrıca bu yaklaşımın aşağıda da ifade edileceği gibi Kur'an'ın korunmuş-luğunu ifade eden ayetlerle de çeliştiğini düşünmekteyiz.

---

mektedir. (Cessas, *Fusul*, II, 260; Serahsi, *Usul*, II, 79; Zekeşi, *el-Burhan,* s. 351). Dolayısıyla Kur'an'ın korunmuşluğuna dair ayetler, ne yazık ki görülmemekte, kabul edilen kural çerçevesinde deliller değerlendirilmektedir. Burada enteresan olan Serahsi, İmam Şafii'nin sahih, kendisinin ise "aslı yoktur" dediği, Hz. Aişe'den nakledilen Peygamber zamanında okuduğu ancak Peygamber'den sonra görmediğini naklettiği "haram kılan süt emme" rivayetini batıl olduğunu, Hicr suresi 9. ayete dayandırmaktadır. Serahsi, İmam Şafii'nin görüşünü reddetme adına bunu yaparken recm konusunda Hicr suresini hiç günedeme almamaktadır. Serahsi, *Usul*, II, 79.

[750] Cessas, *Fusul*, II, 254; Serahsi, *Usul*, II, 81; Debusi, *Takvimu'l-edille*, 232.

[751] Konunun tartışması için bkz. Mustafa Hocaoğlu, *Kur'an'da Yolculuk "Otuzuncu Cüz"ün Tefsiri*, Hüner, Konya 2014, s. 182-184.

[752] Taberi, *Camiu'l-beyan*, VIII, 177-179.

Kaynaklarda neshle ilgili değerlendirilen diğer bir husus da hem metni hem hükmü nesh konusudur. Bu görüşü kabul edenler, konuya İbrahim'in suhufunu örnek olarak vermektedirler. Kur'an'da "إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى"[753] şeklinde İbrahim'in sahifesinden bahsedildiği, ancak bugün elimizde bu suhufla ilgili ne tilavet edilen ne de amel edilen bir hükmün olduğu belirtilmektedir. Buradan hareketle elde mevcud bir şey olmadığına göre, İbrahim'in suhufunun hem tilavetinin hem de hükmünün neshedildiği iddia edilmektedir. Bu şekildeki bir neshin de ya Allah'ın kalpleri ondan çevirmesiyle/unutturmasıyla ya da onu bilen herkesin ölmesiyle mümkün olacağı ifade edilmektedir. Bu yaklaşıma delil olarak da A'la suresi 6-7, İsra Suresi 86, Bakara suresi 106. ayetleri zikretmektedirler.[754]

Her ne kadar usul kitaplarında İbrahim'in suhufundan bir şey kalmadığı iddia edilse de tefsirlerde, "إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى" şeklindeki ayette zikredilen "هَذَا" işaret zamirinin, bu suredeki ayetlerin veya kıssaların İbrahimin sahifesinde de anlatıldığına delalet ettiği belirtilmektedir.[755] Ayrıca Ebu Zer'den "Kendisinin bu dünyada İbrahim (a.s.) ve Musa'nın (a.s.) sahifelerinden bir şey var mı" diye sorduğu, bunun üzerine ona A'la suresini okumasının tavsiye edildiği nakledilmektedir.[756] Bununla birlikte Şura suresinde İbrahime tavsiye edilen şeylerin, Peygambere de (a.s.) şeriat kılındığı belirtilmektedir.[757]

Usul kitaplarında Kur'an'ın bazı sure/ayetlerinin unutturulması veya

---

[753] A'la 87/18-19.

[754] Cessas, *Fusul*, II, 205, 253, 256; Serahsi, *Usul*, II, 78; Zerkaşi, *Burhan*, s. 354; Suyuti, *İtkan*, III, 75.

[755] Taberi, *Camiu'l-beyan,* XXIV, 376-377; Maturidi, *Te'vilat*. X, 507; Maverdi, Nüket, VI, 256. Hatta İmam Maturidi, bu ayetin lisanlar değişse de eşyanın hakikatinin değişmeyeceğine delalet ettiğini belirterek, bu sebeple Ebu Hanife'nin bu ayete dayanarak Farsça okumanın cevazına hükmettiğini nakletmektedir. Maturidi, *Te'vilat*. X, 507.

[756] Razi, Mefatih, XXXI, 137.

[757] Şura 42/13. "شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ" Ayrıca "أَمْ لَمْ يُنَبَّأْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَى وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى" şeklindeki Necm suresi 36-37. ayetin tefsirinde, Necm suresi 38 ayetten 52. ayete kadar olan hükümlerin, Musa ve İbrahim'in suhufunda da olduğu belirtilmektedir. Taberi, *Camiu'l-beyan*, XXII, 546.

hükmün ve tilavetin neshi hususuyla ilgili nakledilen Ömer, Enes ve Musa el-Eşari rivayetleri, bazı tefsirlerde de nakledil-mektedir.[758] Mesela Taberi, vahyedilen bazı ayetlerin unutturula-bileceğini makul addederek, "سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى إِلا مَا شَاءَ اللَّهُ" şeklindeki A'la suresi 6-7. Ayetleriyle "ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك" şeklindeki İsra suresi 86. ayeti delil olarak zikretmektedir. Taberi, bu ayetle Allah'ın, Kur'an'dan her hangi bir şeyi silmediğine dair haber vermediğini, ancak dileseydi onun tamamını giderebileceğini, ancak bunu yapmadığını, sadece Allah'ın dilediği şekilde Nebisine unutturduğunu nakletmektedir.[759] İbn Aşur, ayette geçen istisnanın amacını, Allah'ın unutulmasını dilediği bazı ayetlerin, Peygamber'in unuttuğuna işaret etmesi şeklinde açıklamaktadır. Ona göre ezhar olan görüş de budur. Yani ona göre Allah, Kur'an'dan bazı ayetleri silmek istediği zaman Peygambere emretti, Peygamber de o ayetlerin terkedilmesi gerektiğini müslümanlara söyledi, böylece Peygamber ve Müslümanlar, ayetleri unuttu. İbn Aşur, bu olaya örnek olarak da recmle ilgili Ömer rivayetini nakletmektedir.[760]

Tefsirlerde, "سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى إِلا مَا شَاءَ اللَّهُ" şeklindeki A'la suresi 7. ayette zikredilen "istisna"ya nefyetme ve ispat etme şeklinde iki ana farklı anlam verdikleri görülmektedir.

İstisnanın ispat anlamında kabul edildiği takdirde söz konusu unutturmanın; ayetin metninin ve hükmünün kaldırılması;[761] neshedilen ayetlerle amel edilmenin terk edilmesi;[762] külli değil insani bir özellik olarak unutma

---

[758] Taberi, *Camiu'l-beyan*, II, 480.
[759] Taberi, *Camiu'l-beyan*, II, 480.
[760] İbn Aşur, *Tahrir*, XXX, 280. Bu tabloda ayeti unutması gerekirken, unutmayıp bize kadar gelmesini sağlayan Ömer'in, Peygamber'in emrine uymadığı ortaya çıkmaktadır.
[761] Taberi, *Camiu'l-beyan*, XXIV, 371.
[762] Taberi, *Camiu'l-beyan*, XXIV, 371; Maturidi, *Te'vilat*, X, 503, 504; İbnü'l-cevzi, *Zadü'l-mesir*, IV, 432. Zemahşeri, "فَلَا تَنْسى" nin nehiy anlamında, "sakın unutma" şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade ettikten sonra, Allah'ın bir maslahat gereği olarak ayetin tilavetini kaldırabileceğini ifade etmektedir. Zemahşeri, *Keşşaf*, IV, 739; Razi, *Mefatih*, XXXI, 131; Kurtubi, *Ahkam*, XX, 18.

yani asli değil arızi unutma anlamında kullanıldığı ifade edilmektedir.[763] Bu unutmanın, Peygamber'in "inşallah" demeyi unuttuğunda, "وآذْكُر رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ" şeklinde Kehf suresi 24. ayette ifade edilen unutma olduğu belirtilmektedir.[764] Diğer bir anlamda ise bunun, şeri vecibelerde değil, adab ve sünnet konularında, çok az ve nadirattan olmak kaydıyla bir unutma olabileceği nakletilmektedir. Peygamberin vecibelerden birini unutup hatırlamaması, şeriatta bir eksikliğe yol açacağı için böyle bir unutmanın caiz olmadığı belirtilmektedir.[765]

A'la suresindeki istisnaya ikinci yaklaşım olarak nefy anlamı da verilmektedir. Bu anlama göre istisna, hakikatte söz konusu unutmanın gerçekleşmeyeceğini ifade etmektedir. Yani bu yakalaşıma göre ayet, "Allah, hiçbir şeyin unutulmasını dilemedi" anlamına gelmektedir.[766] Razi, Kelbi'den; Kurtubi de İbn Abbas'tan bu ayet indikten sonra Peygamber'in hiç bir şey unutmadığını nakletmektedirler.[767] Buradaki istisnanın, "وَلَئِنْ شِئْنا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنا إِلَيْكَ" şeklindeki İsra suresi 86. ayetindeki gibi Allah'ın unutturmayı dilediği takdirde buna kadir olduğunun belirtildiği ifade edilmektedir.[768] Ayrıca bu istisnanın, unutturacak fiilerden sakındırma anlamına geldiği de nakledilmektedir. Şöyleki Peygamberlerin nimeti gideren hatalara düşmekten emin olmadıklarını göstermek için bu şekilde hitab edildiği, Kur'an'da İbrahim (a.s.), Şuayb (a.s.) ve Yusuf (a.s.) gibi bazı Peygamberler için de benzer hitapların olduğu belirtilmektedir. Yani Allah'ın bu ayetle, "وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ"

---

[763] Maturidi, *Te'vilat*, X, 503, 504; Zemahşeri, *Keşşaf*, IV, 739; İbnü'l-cevzi, *Zadü'l-mesir*, IV, 432; Razi, *Mefatih*, XXXI, 131; Kurtubi, *Ahkam*, XX, 18.

[764] Razi, *Mefatih*, XXXI, 131; Kurtubi, *Ahkam*, XX, 18.

[765] Razi, *Mefatih*, XXXI, 131.

[766] Taberi, *Camiu'l-beyan*, XXIV, 371; Zemahşeri, *Keşşaf*, IV, 739; İbnü'l-cevzi, *Zadü'l-mesir*, IV, 432.

[767] Razi, *Mefatih*, XXXI, 131; Kurtubi, *Ahkam*, XX, 18.

[768] Razi, *Mefatih*, XXXI, 131; Kurtubi, *Ahkam*, XX, 18.

ayetindeki gibi Peygamberlerin vahyi giderecek ve unutturacak suçları işlemekten sakındırıldığı ifade edilmektedir.[769]

Bunların haricinde Maverdi bu ayetin, "Allah'ın bir konuda sana verdiği ruhsatı yapmayı bırakma" şeklinde anlaşılacağını, bu anlamda ayetin şirkten nehyi ifade ettiğini nakletmektedir.[770]

Görebildiğimiz kadarıyla Taberi ve İbn Aşur, ayette belirtilen istisnanın hükmün ve metnin kaldırılması şeklinde anlaşılmasını makul kabul etmektedir.[771] Bununla birlikte silinen/unutturulan ayetlerin ümmetin ihtiyaç duymadığı, ilim ve amelde terkedilen işler olduğu nakledilmektedir. Tefsirlerdeki bu yaklaşım, usul kitaplarındaki metnin nesh edilme matığına uymamaktadır. Ayrıca İmam Maturidi ve Razi gibi bazı müfessirler de ayetin hükmün ve metnin kaldırılması şeklinde anlaşılmasının doğru olmadığını ifade etmektedirler. İmam Maturidi, her ne kadar Peygamberin unuttuğuna dair rivayetlerin varlığından bahsedilse de bu haberlerin en nihayetinde ahad olduğu için bu konuda delil olmayacaklarını belirtmektedir. [772]

Burada şunu ifade edelim ki; delil olarak zikredilen A'la suresinin, nüzulde 7. veya 8. sırada indirildiği nakledilmektedir.[773] Bu da surenin, ilk yıllarda indirildiğini göstermektedir. Bu sureye kadar indirilen yedi kısa sure incelendiğinde, genellikle akide konusunun işlendiği görülecektir. Dolayısıyla bisetin başlangıcında insanlara gelen vahyin hak ve Allah'tan geldiğinin ispat edilmesi gereken bir yerde, ayetlerin unutturulacağından bahsedilmesinin hiç de makul olmadığını düşünmekteyiz. Ayrıca unutulduğu iddia edilen aytelerin konularına bakıldığında hüküm içermektedir. İfade ettiğimiz gibi bu sureye kadar işlenen konular, ahkam değil akide hususundadır. Meseleye bu açıdan

---

769 Maturidi, *Te'vilat*, X, 503, 504; Razi, *Mefatih*, XXXI, 131.
770 Maverdi, *Nüket*, VI, 253.
771 Taberi, *Camiu'l-beyan*, XXIV, 371.
772 Maturidi, *Te'vilat*, X, 503, 504.
773 İbn Aşur, *Tahrir*, XXX, 272.

bakıldığında da A'la suresinin konuya delil olamayacağı aşikardır. Bunlarla birlikte konuyla ilgili diğer ayetler gözden geçirildiğinde Allah'ın " إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ" şeklinde Kıyamet suresi 17. Ayette, Kur'an'ın muhafazasını üzerine aldığı ifade edilmektedir. En iyi ihtimalle ahad olan rivayetleri kurtarmak adına, Kur'an'ın güvenirliliğine halel getirecek yaklaşımların kesinlikle doğru olmadığını düşünmekteyiz. Hatta bazı ayetlerin unutturulmuş olabileceğini kabul eden müfessirler, söz konusu Kıyamet suresi 17. ayetin tefsirinde, Peygamberin unutma endişesiyle dilini oynattığını, bunun üzerine Allah'ın Peygamberi bu şekilde yapmaktan nehyettiğini, Kur'an'ın hıfzını üzerine alarak Peygamberin unutmayacağına garanti verdiğini nakletmektedirler.[774] Dolayısıyla Allah, Kur'an'ın cem edilip okutulmasını ve korunmasını, "إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ" ve "إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ" şeklinde üzerine almaktadır ve Kur'an'dan hiçbir şeyi gidermediğini beyan ederek, kulları üzerindeki fazilet ve rahmetini ifade etmektedir.[775] Hatta bundan dolayı diğer kitaplarda olduğu gibi Kur'an'da herhangi bir tebdilin, tahrifin, eksiltmenin ve çoğaltmanın olamayacağı beyan edilmektedir.[776]

Burada son olarak hem unutmanın nefyini, hem de unutmanın ispatını kabul edenlerin düşüncelerine delil olarak kullandıkları İsra suresi 86. ayeti değerlendirmek istiyoruz.

Görebildiğimiz kadarı ile hem hükmün hem de metnin nesh edilmesini kabul eden Taberi gibi bazı müfessirler, "وَلَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ" şeklindeki İsra suresinin 86. ayetinin tefsirinde son derece problemli, Kur'an'ın korunmuşluğunu zedeleyen bazı rivayetleri, hiçbir değerlendirme yapmadan nakletmektedirler. Taberi İbn Mesud'un ayette ifade edilen Allah'ın silmesini, okuyanların kalbinden Kur'an'ın kaldırılması şeklinde te'vil ettiğini naklet-

---

774 Taberi, *Camiu'l-beyan*, XIV, 65-68; Maverdi, *Nüket*, VI, 156.
775 Maturdi, *Te'vilat*, X, 347; VI, 423.
776 Maturidi, *Te'vilat*, VI, 189; Zemahşeri, *Keşşaf*, II, 572; Razi, *Mefatih*, XIX, 124.

mektedir. Ayrıca İbn Mes'ud'un bir gün Kur'an'ın silinerek Mushaflardan ve insanların kalbinden kaybolacağını belirttikten sonra, söz konusu ayeti okuduğu nakledilmektedir.[777]

Bu yaklaşımın aksine bazı alimler, söz konusu ayetin Kur'an'dan herhangi bir ayetin silinmediğini, bunun da Allah'ın kulları üzerindeki minnet ve rahmeti olduğunu ifade etmektedirler.[778] Ayet, bağlamıyla ve diğer ayetlerle birlikte değerlendirildiğinde hitaptan, Allah'ın Kur'an'dan bir şeyi silmek istese buna kadir olduğu, böyle bir şeyin ise asla söz konusu olmayacağı anlaşılmaktadır. Zümer suresi 65. ayette Peygamberlerin ve Muhammed'in (a.s.) şirke girmesi muhal olmasına rağmen,
"وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ" "Allaha eş koşarsan amellerin boşa gider" şeklinde uyarıldığı gibi bu ayette de herşeyin Allah'ın kudretinde olduğunu göstermek için ayetlerin giderilebileceğinden bahsedildiği görülmektedir. Dolayısıyla söz konusu yerde Allah'ın bir ayeti unutturmasının imkansızlığının vurgulandığı söylenebilir.

Sonuçta konuya delil olamayacak kadar sıkıntılı olan rivayetleri ve kabul edilmiş bir usulü kurtarmak adına Allah'ın kelamına halel getirecek yaklaşımların terkedilmesi gerektiğini düşünmekteyiz.

---

[777] Taberi, *Camiu'l-beyan*, XVII, 546; Zemahşeri, *Keşşaf*, II, 691. Rivayet için bkz. Darimi *Sünen*, hd. No. 3341, II, 530; Beyhaki, *Şuabu'l-iman*, hd. No. 2027, II, 356; Abdurrezzak b. Hemmam, *Musannef*, hd. No. 5980, III, 362. İbnü'l-Cevzi, Süleyman ed-Dimeşki'nin bu rivayeti sahih kabul etmediğini, Hz. Peygamber'in "Allah, ilmi çekerek almaz…" hadisiyle çeliştiğini naklettikten sonra, Süleyman'ın itirazını yersiz bulmaktadır. O, Peygamber zamanında sanki hadis yazımının yasaklanıp Kur'an dışında bir şeyle uğraşılmaması gerektiği tavsiye edilmemiş, başka bir ilimle uğraşı varmış gibi bu hadisle Kur'an'ın dışındaki ilmin kastedilmiş olabileceğini ifade etmektedir. İbnü'l-cevzi, *Zadü'l-mesir*, III, 52.

[778] Maturdi, *Te'vilat*, VII, 107; Zemahşeri, *Keşşaf*, II, 691; Razi, *Mefatih*, XXI, 406.

C. Neshin Varlığına Dair Kullanılan Delilleri

Bu başlıkta son olarak usülculerin, Kur'an'da nesh olduğuna dair delil olarak zikrettikleri Nahl suresi 101, Ra'd suresi 39 ve Bakara suresi 106. ayetlerinin[779] değerlendirmesini yapmak istiyoruz. İlk önce Mekki olan Nahl ve Rad surelerini sonra da Bakara suresini mütalaa edeceğiz.

Görebildiğimiz kadarıyla müfessirler,

"وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ" şeklindeki Nahl suresi 101. ayetin Mekki olduğunda ittifak etmektedirler.

Tefsirlerine baktığımız müfessirler, ayeti iki farklı şekilde değerlendirmektedirler. Birinci yaklaşıma göre söz konusu tebdil, hükmün neshi veya ayetin unutturulmasıdır. Hatta bu cihette bazı müfessirler, ayetin iniş sebebine dair bazı bilgiler nakletmektedirler. Buna göre Allah, bir ayet indirdiği zaman müslümanların bu ayetle, belli bir müddet amel ettikleri, sonra bu amelin nesh edilerek başka bir şeyin emredildiği, bu duruma şahit olan Müşriklerin, "Muhammed dün yapılmasını emrettiği bir şeyi bu gün yasaklıyor" şeklinde Müslümanlarla dalga geçtikleri, bunun üzerine de ayetin nazil olduğu nakledilmektedir.[780]

Bize göre ayeti bu çerçevede anlayan müfessirler, ayetin indiği dönemi ve özelliklerini hiç gözönüne almadan ayetlerin lafzi değerlendirmesini yapmaktadırlar. Müfessirler, ayetin, "Biz, bir ayetin hükmünü nesh ettiğimiz zaman, onun yerine başka bir hüküm koruz" manasına geldiğini, bunun da ya hem hükmün hem tilavetin neshi, hem de tilaveti baki hükmün neshi şeklinde ola-

---

779 Cessas, *Fusul*, II, 218; Debusi, *Takvimu'l-edille fi usuli'l-fikh*, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2007, 228-229; Gazali, *Mustasfa*, I, 131; Cüveyni, *Telhıs*, II, 473.

780 Zemahşeri, *Keşşaf*, II, 634; İbnü'l-cevzi, *Zadü'l-mesir*, II, 584; Razi, *Mefatih*, XX, 270. Zemahşeri, müşriklerin "dalga geçme" olarak algıladıkları hüküm değişikliğinin, "dün ıslah olan bir şeyin bu gün ifsat olabileceği" şeklinde açıklanabileceğini belirtmektedir. Zemahşeri, *Keşşaf*, II, 634.

bileceğini nakletmektedirler.[781] Bununla birlikte hüküm değişikliğinin sebebi, kulların ıslahı şeklinde açıklanarak gerekli olan hüküm değişikliklerini en iyi Allah bildiği için kulların durumuna göre hüküm vaz' edildiği belirtilmektedir. Aynı şekilde müfessirler, müşriklerin "Ey Muhammed, sen müfterisin", "Sen, yalan söyleyip Allah'a iftira atıyorsun" şeklindeki iftiralarına karşı Allah'ın, nasih ve mensuh olan ayetleri kendisinin indirdiğini söyleyerek onlara cevap verdiğini, ancak müşriklerin bu hakikati inkar ederek, cehaletlerini ortaya koyduklarını nakletmektedirler.[782]

Müfessirler, her ne kadar bir hüküm değişikliğinden bahsediyor olsalar da tesbit edebildiğimiz kadarı ile burada konuyla ilgili herhangi bir örnek zikretmemektedirler. Ayrıca ayette neshin murad edildiğini iddia edenler, bu durumun bir şeriatin diğer bir şeriatle neshedilmesi şeklinde de anlaşılabileceğini ifade etmektedirler.[783] Aslında bu görüş, aşağıda ifade edilecek olan ikinci grubun yaklaşımına daha yakın durmaktadır.

Nahl suresine ikinci yaklaşım şekli ise ayette nesihden bahsedilmediği iddiasıdır. İmam Maturidi, bu ayetin Peygamberin risaletini desteklemek için bir ayetten sonra diğer ayetin, bir hüccetten sonra diğer hüccetin tebdili şeklinde anlaşılabileceğini nakletmektedir.[784] İmam Maturidi, delillerin ve ayetlerin peş peşe indirildiğinde inkarcıların, "Sen, ancak iftira etmektesin" şeklinde Peygambere karşı çıktıklarını, müşriklerin genel tavırlarının bu olduğunu göstermek adına "وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ"[785] "مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ"[786] şeklindeki ayetleri zikretmektedir. Yani burada Müşriklerin, kendilerine her delil getirildiğinde, onları yalanla-

---

781 Taberi, *Camiu'l-beyan*, XVII, 297; Maverdi, *Nüket*, III, 214; Zemahşeri, *Keşşaf*, II, 634.
782 Taberi, *Camiu'l-beyan*, XVII, 297.
783 Zemahşeri, *Keşşaf*, II, 634.
784 Maturidi, *Te'vilat*, VI, 571.
785 Yasin 36/46.
786 Enbiya 21/2.

dıkları ve Peygamber'e müfteri iftirasında bulundukları belirtilmektedir. Bunula birlikte İmam Maturidi, ayette zikredilen "إذا"nın "لو" manasına gelmesinin de muhtemel olduğunu ifade ederek, bu anlamda bir ayetin akabinde yeni bir ayetin, bir delilden sonra diğer delilin indirilmesi durumunda bile, onların iman etmeyeceklerinin haber verildiğini belirtmektedir. Buna örnek olarak da "وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا"[787] "وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ. . ."[788] şeklindeki ayetleri vermektedir. Sonra da Kur'an'ın kendisiyle dağların yürütüldüğü veya ölülerin konuşturulduğu Kur'an olması durumunda bile inkarcıların inatlarından dolayı iman etmeyeceklerinin belirtildiğini nakletmektedir.[789]

İmam Maturidi'nin yaklaşımı, ayetin neshle hiç alakasının olmadığını ispat etmektedir. Onun bu yaklaşımında, hem Kur'an'ın indiği ortama, hem de siyak ve konu bütünlüğüne dikkat ettiği görülmektedir.

Neshin varlığını savunanların ileri sürdüğü diğer bir delil de "يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ" şeklindeki Ra'd suresi 39. ayetidir.

Görebildiğimiz kadarı ile müfessirler bu ayetin tefsirinde Allah'ın sildiği ve sabit kıldığı konularla ilgili çok farklı görüş nakletmektedirler. Buna göre ayette ifade edilen Allah'ın sileceği ve sabit bırakacağı hususlarla ilgili nakledilen görüşleri şöyle maddeleyebiliriz.

1- Şakilik, saidlik, hayat ve ölüm dışında Allah'ın kullarının amellerinden dilediğini siler dilediğini sabit kılar.[790]

2- Her hangi bir sınırlama yapılmadan şakilik ve saidlik de dahil olmak

---

787 Enam 6/111.
788 Ra'd 13/31.
789 Maturidi, *Te'vilat*, VI, 572.
790 Taberi, *Camiu'l-beyan*, XVI, 477-479; Maverdi, Nüket, III, 117; İbnü'l-cevzi, *Zadü'l-mesir*, II, 500; Razi, *Mefatih*, XIX, 50; Kurtubi, *Ahkam*, IX, 329.

üzere Allah, dilediği her şeyi siler, dilediğini de sabit kılar.[791]

3- Ümmü'l-kitap hariç Allah, diğer kitaplardan dilediğini siler, dilediğini sabit kılar.[792]

4- Allah, Kitaptaki hükümlerinden dilediğini siler, dilediğini sabit bırakır.[793]

5- Eceli geleni siler, eceli gelmeyeni de eceli gelinceye kadar sabit kılar.[794]

6- Allah, dilediği günahları bağışlar, dilediğini de bağışlamaz.[795]

7- Hafaza meleklerinin yazdığı ceza gerekmeyen ameleri siler, ceza gereken amelleri sabit kılar[796] veya çocukların fiileri gibi ceza gerekmeyen, affedilmiş amelleri bırakır.[797]

8- Hafaza meleklerinin yazdıklarıyla, levhi mahfuzdaki uymazsa, bu durumdaki yapılan fiili ifade eder.[798]

---

791 Taberi, *Camiu'l-beyan*, XVI, 481; İbnü'l-cevzi, *Zadü'l-mesir*, II, 500.

792 Taberi, *Camiu'l-beyan*, XVI, 480-481; Maverdi, *Nüket*, III, 117; Kurtubi, *Ahkam*, IX, 329. Razi ise bize göre sanki söz konusu ayete mukaddime kabilinden bir önceki ayeti tefsir etmektedir. O, ayete gelebilecek itirazları soru-cevap şeklinde açıklarken, bir şüphe olarak ifade ettiği "Peygamber, hak olsaydı Allah'ın nassı olduğunu iddia ettiği Tevrat ve İncil hükümlerini neshetmeyeceğini" iddia edenlere karşı, ayetin son bölümünde geçen "وَلِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ" ibaresiyle cevap verilebileceğini nakletmektedir. Bu mana da, bu ibarede taklib olduğu, ifadenin "أَنَّ لِكُلِّ كِتَابٍ أَجَلًا" şeklinde ecel, rızık gibi her kitabın da amel edilmesi için takdir edilmiş bir süresinin olduğu anlaşılmaktadır. Bu şekilde Kur'an'ın indirilmesiyle, Tevrat ve İncil2in süresinin dolduğunun anlaşıldığı nakledilmektedir. Razi, *Mefatih*, XIX, 50.

793 Taberi, *Camiu'l-beyan*, XVI, 485; Maverdi, *Nüket*, III, 118; İbnü'l-cevzi, *Zadü'l-mesir*, II, 500. Burada Zemahşeri, Mekkeli müşriklerin neshi reddettiklerini iddia etmektedir. Zemahşeri, *Keşşaf*, II, 534.

794 Taberi, *Camiu'l-beyan*, XVI, 486; Maverdi, *Nüket*, III, 118; İbnü'l-cevzi, *Zadü'l-mesir*, II, 500.

795 Taberi, *Camiu'l-beyan*, XVI, 487; Maverdi, *Nüket*, III, 118; Kurtubi, *Ahkam*, IX, 331.

796 Maturidi, *Te'vilat*, VI, 353; Maverdi, *Nüket*, III, 118; Zemahşeri, *Keşşaf*, II, 534.

797 Maturidi, Tevilat, VI, 353.

798 Maturidi, *Tevilat*, VI, 353.

9- Mahv/silme, hayatın son bulması anındaki halin daha öceki amelleri silmesidir.[799]

10- Mahv ve ispat, halin/durumun değiştirilmesi, bir halden diğer hale geçmedir.[800]

11- Allah, ayı imha eder, güneşi isbat eder, bir çağı siler, diğer çağı sabit kılar, dünyayı imha eder, ahireti sabit kılar.[801]

12- Burada aslında söz konusu olan bir sabit kılma ve mahv etme değildir. Bu ifade aslında Allah'ın başlangıçta bu şekilde yarattığını ifade eder. Durumun "فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ" veya "رَفَعَ السَّمَاوَاتِ" ayetlerindeki gibidir. Yani sema önce yerdeydi sonra kaldırılmış değildir. Bilakis sema yükseltilmiş olarak inşa edilmiştir. Ayette de bu hakikate işaret edilmektedir.

Görüldüğü gibi müfessirler, Allah'ın dilediğini sabit kılması, dilediğini silmesiyle ilgili oldukça farklı rivayetler nakletmek-tedirler. Hatta bazı müfessirler, nesh konusuna hiç değinmeden ayeti tefsir etmektedir. Mesela Taberi, konuyla ilgili eceli gelen kimselerin rızkının kesildiği, malının helak edildiği, bunun karşısında eceli gelmeyen kimselerin ise rızkının kesilmediği mallarının helak edilmediği şeklindeki görüşün tercih edilmesi gerektiğini iddia etmektedir.[802] Dolayısıyla usul kitablarında ifade edildiği gibi söz konusu ayetin öyle açık bir şekilde neshe delil olduğunu söylemek oldukça güçtür. Hatta müfessirlerin neshe çok da vurgu yapmadıkları görülmektedir. Taberi'nin açıklamalarından hareketle ayetin neshe delil olmadığını söylememiz de mümküdür.

---

[799] Maturidi, *Tevilat*, VI, 353; Maverdi, *Nüket*, III, 118.

[800] Maturidi, *Tevilat*, VI, 353; Kurtubi, *Ahkam*, IX, 331.

[801]Kurtubi, *Ahkam*, IX, 3332.

[802] Taberi, Camiu'l-beyan, XVI, 488. Bununla birlikte Kurtubi, bu gibi konuların tespitinin içtihat ve re'yle değil ancak tevkifen bilinebileceğini belirttikten sonra konuyla ilgili sahih bir rivayet varsa onun kabul edilmesi gerektiğini yoksa ibarenin mutlak olarak anlaşılmasının daha evla olduğunu nakletmektedir. Kurtubi, *Ahkam*, IX 329.

Yukarıdaki açıklamalara bakıldığında hem Nahl suresi hem de Ra'd suresindeki söz konusu ayetler, siyak itibariyle Kur'an'da nesh olduğuna delil olmaktan oldukça uzak görünmektedir. Konunun vuzuha kavuşması bakımından surelerin Mekki olması da önem arz etmektedir. Mesela söz konusu surelerde ifade edilen ayetlerin tebdili, neshi ifade ediyorsa, bu dönemde hangi ayetlerin tebdil edildiğinin gösterilmesi gerekmektedir. Çünkü nesh olduğu iddia edilen ayetler, aşağıda da işleneceği gibi genellikle Medeni'dir. Görebildiğimiz kadarıyla Mekki surelerde herhangi bir ayetin diğer ayeti nesh ettiğine dair örnek verilmemektedir. Bu da bize söz konusu ayetlere dayanarak, neshin varlığını ispata çalışanların sağlam bir zeminde durmadıklarını göstermektedir. Bununla beraber özellikle Nahl suresinde müşriklerin Peygamber için "Sen ancak müfterisin" ifadesi, konunun iman-inkar meselesi olduğunu göstermektedir. Her ne kadar bazı müfessirler, bu ibareye dayanarak, müşriklerin neshi reddettiklerini söyleseler de bu, pratikte örneği ve kaynağı olmayan bir iddiadır. Kur'an'a baktığımızda müşriklerin hiçbir yerde birbiriyle çelişen, birbirini nesheden ayetlerden bahsetmedikleri görülmektedir. Ancak hem Enbiya suresinde hem de Furkan suresinde Peygamberin vahiy diye okuduğu ayetlere, ifk/iftira, esatirul evvelin dedikleri görülmektedir. Bize göre müşriklerin "Sen ancak iftira atmaktasın" sözleri, ayetlerin çeliştiğini değil, Peygamberin Allah adına yalan söylediğini, yani vahyin kaynağı noktasında konuştuklarını ispat etmektedir. Çünkü ayetin devaminda Nahl suresi 102. ve 103. ayetlerde müşriklerin Kur'an'ı Peygambere acem birinin öğrettiğini iddia ettikleri, oysa Kur'an'ı, ruhu'l-kudusün iman edenlerin kalbini tesbit etmek için hak olarak indirdiği belirtilmektedir. Dolayısıyla bu tabloda konu, hükümlerin çelişmesi veya neshi değil, Kur'an'ın kaynağıdır.

Neshin varlığına dair delil olarak nakledilen son ayet de "مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا" şeklindeki Bakara suresi 106. ayetidir.

Müfessirler, ayetin sebebi nüzulüyle ilgili Yahudilerin nesh konusunda "Muhammed ashabına önce bir şeyi emrediyor sonra da yasaklıyor, bu gün

şöyle diyor, yarın bu sözünden dönüyor" şeklinde tan ettiklerini, bunun üzerine ayetin indirildiğini nakletmektedirler.[803] Kurtubi ise Yahudilerin bu itirazlarından dolayı Nahl suresi 101, Bakara suresi 106. ayeti indirildiğini belirtmektedir.[804]

Müfessirler, ayette ifade edilen neshi bir ayetin hükmünün tebdil ve tağyir edilmesi şeklinde tefsir ettikten sonra, bunun helalin haram, haramın helal, mubahın yasak, yasağı mübah kılınması şeklinde açıklamaktadırlar. Aynı zamanda Neshin haberlerde değil emir ve yasaklarda olacağını ifade etmektedirler.[805]

Görebildiğimiz kadarı ile müfessirler, metnin kaldırılmasının da hükmün kaldırılıp metnin baki bırakılmasının da caiz olduğunu iddia etmektedirler.[806] Burada hükmün kaldırılıp metnin baki kılınması, tilavetinden sevab kazanma veya ezberlemenin kolaylaş-tırılması şeklinde açıklanmaktadır.[807] Ayrıca ayette ifade edilen neshin, "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ" ayetinde olduğu gibi ilkinin zaruret anında diğerinin ise genişlik anındaki hüküm şeklinde anlaşılabileceği nakledilmektedir.[808]

Müfessirler, ayetin ikinci kısmında yer alan "ننسها" ibaresinin "ننسها", "تَنسها" veya "أو ننسأها" şeklinde okunduğunu naklettikten sonra birinci okuyuşa göre

---

[803] Zemahşeri, *Keşşaf*, I, 176; İbnü'l-cevzi, *Zadü'l-mesir*, I, 98; Razi, *Mefatih*, III, 636.
[804] Kurtubi, *Ahkam*, II, 61.
[805] Taberi, *Camiu'l-beyan*, II, 472; Kurtubi, *Ahkam*, II, 66.
[806] Taberi, *Camiu'l-beyan*, II, 473; Maturidi, *Tevilat*, I, 531; Maverdi, *Nüket*, I, 170. Razi de gördüğümüz bir problemi de ifade etmek isterzi. Burada Razi'nin tefsirinde gördüğümüz bir probleme işaret etmek isteriz. O, "مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِها" ayetinin tefsirinde iki farklı yaklaşım olduğunu ifade ederken bu ayetin levhi mahfuzdan indirilip indirilmeme şeklinde anlaşılabileceğini Ata ve Said b. Müseyyeb'e dayandırmaktadır. Bu durumda "ayet" levhi mahfuzu simgelerken Razi, Ebu Müslimin haricinde bütün müfessirlerin metinde geçen مِنْ آيَةٍ ibaresini Kur'an ayeti olduğunu söylediklerini, Ebu Müslimin ise bunu Tevrat ve incile hamlettiğini nakletmektedir. Razi, *Mefatih*, III, 641.
[807] Maturidi, *Te'vilat*, I, 531; Zerkani, *Menahil*, II, 106.
[808] Maturidi, *Te'vilat*, I, 531.

ibarenin ya Allah tarafından "unutturma", ya da hitabın Peygambere olup Peygamberin "unutma"sı anlamına geldiğini belirtmektedirler. Hatta Sa'd b. Ebi Vakkas'ın ayeti, "ما ننسخ من آية أو تُنسها" şeklinde okuyunca ona, Sa'd b. Müseyyeb'in "نُنْسِهَا" şeklinde okuduğunun haber verildiği, bunun üzerine Sa'd b. Vakkas'ın "Kur'an, Müseyyeb ailesi üzerine inmedi" diyerek ayetin "تَنسها" şeklinde okunması gerektiğini, delil olarak da "سنقرئك فلا تنسى ayeti ile واذكر ربك إذا نسيت" ayetlerini zikrettiği nakledilmektedir.[809] Zemahşeri de "إنساؤها" nin ayetin hıfzının kalplerden silinmesi olarak tarif ettikten sonra ayetin, maslahat gereği ya lafzın ve hükmün beraber kaldırıldığı her ayet, ya ikisinden birinin bedelli veya bedelsiz kaldırılması ve ondan daha hayırlı bir ayetin getirilmesi şeklinde açıklamaktadır.[810]

İkinci yaklaşıma göre ise "نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ" şeklindeki Tevbe suresi 67. ayetteki gibi "terketmek" manasına geldiği nakledilmektedir. Bu durumda ayetin manasının "Biz bir ayeti nesh ettiğimizde onun hükmünü ve farziyetini değiştiririz, bu durumda daha hayırlısını veya benzerini getiririz." şeklinde olacağı belirtilmektedir.[811] Razi, bu manada "فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً"[812] "فَالْيَوْمَ نَنْساهُمْ كَما نَسُوا لِقاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا"[813] şeklindeki ayetleri nakletmektedir. Ona göre nisyana terk etme manası verilmesi ancak mecazen mümkündür.[814]

Ayetin "أو ننسأها" şeklinde okunduğu takdirde ibarenin "ertelemek" manasına geldiği belirtilmektedir.[815] Razi, ertemele manasına gelebileceğine dair

---

[809] Taberi, *Camiu'l-beyan*, II, 475; Maverdi, *Nüket*, I, 171.
[810] Zemahşeri, *Keşşaf*, I, 176; İbnü'l-cevzi, *Zadü'l-mesir*, I, 58.
[811] Taberi, *Camiu'l-beyan*, II, 476; Maverdi, *Nüket*, I, 171.
[812] Taha 20/155.
[813] A'raf 7/51.
[814] Razi, *Mefatih*, III, 637.
[815] Taberi, *Camiu'l-beyan*, II, 476; Maverdi, *Nüket*, I, 171; Zemahşeri, *Keşşaf*, I, 176; İbnü'l-cevzi, *Zadu'l-mesir*, I, 98.

görüşün delili olarak "مَنْ سَرَّهُ النَّسْءُ فِي الْأَجَلِ وَالزِّيَادَةُ فِي الرِّزْقِ فَلْيَصِلْ رَحِمَهُ" şeklide ecelin uzatılmasını ifade eden rivayeti nakletmektedir.[816]

Bu ayette müfessirler, özellikle "unutma/unutturma" manası verdikleri "ننسها" ibaresini, tilaveti nesh edilen ayetler üzerinde durarak, konuyla ilgili rivayetleri herhangi bir değerlendirme yapmadan nakletmektedirler. Bu çerçevede, Ahzab suresinin Bakara suresi kadar uzun ve içerisinde recm ayetinin olduğu Hz. Ömer rivayetini, İnsanoğlunun iki altın dolu vadisi olsa diğerini isteyeceği rivayetini, Kur'an'da beş süt emmenin haram kıldığına dair ayeti, Peygamber vefat ettiğinde okuduklarını söyleyen Aişe rivayetini, Ahzab suresinin sebu't-tıvaldan olduğu, hatta daha uzun olduğu rivayetini nakletmektedirler. Bu rivayetlerin doğru olamayacağını, Hicr Suresi 9. ayete dayanarak, Kur'an'ın unutul-madığını iddia edenlerin deliline karşı "Sana okutacağız sen asla unutmayacaksın, Rabbin dilemesi müstesna" şeklindeki Ala suresi 5-6. ayetleri ile "Unuttuğun zaman Rabbini an" şeklindeki Kehf suresi 24. ayetini zikretmektedirler. Hatta sahabenin, dün okuduklarını bugün unuttuklarına dair rivayet nakletmektedirler.[817] Kurtubi, sahabenin sureyi/ayeti unuttuğuna dair rivayeti Sa'd b. Müseyyeb'ten birkaç sahbenin, sabah ezberledikleri sureyi gece kalkıp namazda okumak istediklerini, ancak hatırlayamadıklarını, bunun üzerine durumu Peygambere haber verince Peygamberin o surenin dün gece neshedildiğini haber verdiğini nakletmektedir.[818] Bu minvalde Taberi de unutulup giden vahiy olduğuna dair Hasan Basri'den "Nebi'niz Kur'an'ı okuttu, sonra onu unuttu, ondan bişey kalmadı" şeklindeki haberi rivayet etmektedir.[819]

Bunların karşısında Razi, neshin varlığına dair, "مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا" ayetinin

---

[816] Razi, *Mefatih*, III, 637.
[817] Maturidi, *Te'vilat*, I, 531; Razi *Mefatih*, 639-640; Kurtubi, *Ahkam*, II, 63.
[818] Kurtubi, *Ahkam*, II, 63.
[819] Taberi, *Camiu'l-beyan*, II, 472.

delil getirildiğini ifade ettikten sonra bu ayetin neshe delil olmasının zayıf olduğunu belirtmektedir. Çünkü ayetin başındaki "مَا" nın şart ceza ifade ettiğini, durumun "sana gelirse ona ikram et" cümlesindeki gibi olduğunu, bu ibarenin ifade edilen şahsın geldiğine delalet etmediğni, bilakis geldiği takdirde ikram edilmesi gerektiği gibi bu ayette de neshin meydana geldiğini ispat etmediğini belirtmektedir. Neshle ilgili en kuvvetli delilin Nahl suresi 101 ile Ra'd suresi 39. ayetler olduğunu belirtmektedir.[820]

Sonuçta görüldüğü gibi müfessirler, bu ayetten hem hükmün hem de metnin neshine istinbat etmektedirler. Nassın, "terketme", "erteleme" gibi manalara hamledilmesi mümkünken Kur'an'ın korunmuşluğuna halel getirecek rivayetleri herhangi bir değerlendirmeye tabii tutmadan nakletmektedirler. Bu rivayetleri nakleden müfessirler, "إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ" şeklindeki Hicr suresi 9. ayetin tefsirinde Kur'an'ın noksanlık ve ziyadeden, tahrif ve tebdilden, farzlarının, hudutlarının ve hükümlerinin korunmuşluğundan, ondan bir şeyin zayi olmadığından bahsetmektedirler.[821] Öyleki Razi, Kur'an'ın korunmuşluğuna binaen her surenin başındaki besmelenin ayet olduğuna dair mezheplerinin haklılığını, bu ayetle ispat etmeye çalışmaktadır.[822]

Ayrıca bir önceki ayette ehli kitaptan inkar edenlerin ve müşriklerin müslümanlar üzerine bir hayrın indirilmesini istemeyecekleri belirtilmektedir. Müfessirler, "وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ" ayetinin, Allah'ın nübüvveti ve risaleti dilediğine vereceği ve bu risaleti de dilediği kullarına göndereceğini nakletmektedirler.[823] Yani söz konusu siyakda konunun "risalet" olduğu görülmektedir. Bu cihette

---

820 Razi, *Mefatih*, III, 638-9.

821 Taberi, *Camiu'l-beyan*, XVII, 68; Maturidi, *Te'vilat*, VI, 423; Zemahşeri, *Keşşaf*, II, 572; Kurtubi, *Ahkam*, X, 6.

822Hatta Razi, Surelerin başındaki besmelenin ayet sayılmaması durumunda Kur'an'ın korunmuş olmayacağın iddia ederken (Razi, *Mefatih*, XIX, 123) metni ve hükmü unutturulan rivayetlere hiç yer vermemektedir.

823 Taberi, *Camiu'l-beyan*, II, 471; Maturidi, *Te'vilat*, I, 530.

ayetler gözden geçirildiğinde diğer iki yerde de konunun risalet olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla söz konusu Bakara suresi 106. ayette de yeni gelen risaletin önceki risaletleri neshetttiğinin ifade edildiği, durumun Ali imran suresi 50. ayette Hz. İsa'nın (a.s.) sözü gibi veya Ali imran suresi 72-74. ayetlerinde ifade edildiği gibi İslam dini olduğu düşünülebilir. Ayrıca sebebi nüzul olarak ifade edilen "Peygamberin sözlerinin birbirini tutmadığı, bir gün söylediği şeyi diğer gün yalanlıyor" iddiasının Bakara suresi 105. ayete uygun olmadığını düşünmekteyiz. Şayet denildiği gibi emirler ve nehiyler çelişiyorsa, bu durumda inkarcıların ve müşriklerin rahatsızlık duyması pek makul görünmemektedir. Aksine onların bu durumdan memnun olması gerekmektedir. Dolayısıyla ehli kitabın ve müşriklerin böyle bir çelişkiyi istememelerinin nedeni açıklanmaya muhtaç bir konudur. Ayrıca burada dikkat çekilmesi gereken diğer bir husus da Allah, Kur'an'da ihtilaf olmayışını Kur'an'ın Allah'ın kelamı olmasına delil sunmaktadır. Yani Nisa suresi 82. ayette "أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا...Kur'an Allah kelamı olmasaydı içerisinde birçok çelişki bulunurdu" buyrulmaktadır. Kur'an'da neshin olduğunu iddia eden müfessirler, söz konusu bu ayetin tefsirinde Kur'an'da tenakuz ve çelişkinin olmadığını belirtmektedirler. Hatta çelişki olmamasının Peygamberin sıdkına delalet ettiğini iddia etmektedirler. Onlara göre Kur'an, Allah tarafından indirilmemiş olsaydı, 23 yıl gibi uzun zaman diliminde indirilen ve birçok ilmi barındıran bir kitabın içerisinde, birçok çelişki olacaktı. Çünkü yazarı en usta kalem sahibi dahi olsa, bu kadar uzun zamanda ve böyle hacimli bir kitapta, çelişkinin olmaması mümkün değildir. Kur'an'da çelişki olmadığına göre bu kitabın Allah tarafından indirildiği konusunda hiçbir tereddüt yoktur.[824]

Bu durumda Kur'an'da çelişkinin varlığı, Kur'an'ın Allah kelamı olmadığını gösterir. Yani Kur'an'da neshin varlığını ispat etme iddiası, aslında

---

[824] Taberi, *Camiu'l-beyan*, VIII, 567; Maturidi, *Te'vilat*, III, 273; Razi, *Mefatih*, X, 151.

Kur'an'ın Allah kelamı olmadığını kanıtlama çabası anlamına gelmektedir.[825] Tesbit edebildiğimiz kadarıyla usul olarak bir yerde neshten söz edebilmek için iki nassın çelişmesi ve bu iki nas arasının cem edilmesinin mümkün olmaması gerekmektedir.[826] Bu usulü ortaya koyanların Nisa suresi 82. ayeti nesh açısından değerlendirmemeleri gerçekten çok dikkat çekici bir husustur.[827]

D. Sünnetin Kur'an'ı Neshi Meselesi

Genel olarak mütevatir ve müstefiz haberin Kur'an'ı nesh edebileceği ifade edilirken, İmam Şafii'den sünnetin Kur'an'ı; Kur'an'ın da sünneti neshedemeyeceği nakledilmektedir. Her iki grup da görüşlerine desteklemek için Kur'an'dan deliller getirmektedir.

Kur'an'ın sünnetle neshedilip edilmeyeceğine dair öne sürülen delilleri şu şekilde maddeleyebiliriz.

1- " وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ" şeklindeki Yunus suresi 15. ayetidir. İmam Şafii, ayette Peygamberin kendisine indirilen vahye tabi olduğunu, bu konuda onun kendiliğinden bir ayeti değiştirmesinin mümkün olmadığının ifade edildiğini belirtmektedir. O, buradan hareketle ayette Peygam-

---

[825] Bu düşüncenin karşısında olanlar, bazı Müslümanların dini tan etmek için neshi inkar eden müsteşriklerden etkilenerek, neshin varlığını reddettiklerini iddia etmektedir. Zerkani, *Menahilu'l-irfan fi ulumi'l-Kur'an*, Daru'l-ma'rife, Beyrut, 2005, II, 66.

[826] Zerkani, *Menahil*, II, 97.

[827] Görebildiğimiz kadarıyla Kur'an'da neshin varlığının anlatıldığı usul kitaplarında, Nisa suresi 82. ayete yer verilmemektedir. Yer verenler de bu ayete dayanarak, Kur'an'ın çelişki ve tenakuzdan uzak olduğunu belirtmektedirler. (Zerkeşi, *Burhan*, s. 357; Zeydan, *Veciz*, s. 393) Bu görüş sahipleri şeri delillerde asla bir çelişkinin olmayacağını, bu tearuzun ancak müçtehidin nazarında gereçekleşeceğini iddia etmektedirler. Dolayısıyla bunun hakiki bir tearuz olmadığı belirtilmektedir. (Zeydan, *Veciz*, s. 393) Burada da bir müçtehidin çelişki gördüğü bir metni, diğer bir müçtehid gayet tabii olarak cem edebilir. Bu durumda nesh, zannilik ifade eder.

berin ayeti değiştiren değil, ayete tabii olan kimse şeklinde tanımlandığı için sünnetin, Kur'an'ı nesh edemeyeceğini iddia etmektedir.[828]

Bunun karşısında Serahsi, Necm suresi 3-4. ayetlerde Peygamberin hevasından değil, ancak vahiyle konuştuğunun ifade edildiğini, aynı şekilde Yunus suresi 15. ayette de Peygamberin kendiliğinden konuşmadığının, onun ancak kendisine vahyedilene tabi olduğunun belirtildiğini iddia etmektedir. Bu ayetlere göre Peygamberin açıklamasının Allah'tan gelen sabit metlüvv bir hüküm gibi olduğunu belirtip, "Rasul size neyi verirse onu alın, neden sakındırırsa ondan sakının"[829]; "Allahı seviyorsanız bana tabi olun"[830] gibi ayetleri de delil göstererek, onun hükmüne tabi olunması gerektiğini zikretmektedir. Ona göre bu şekilde Peygamberin ayetleri neshedebileceği anlaşılmış olmaktadır.[831] Serahsi, biraz daha ileri giderek Peygamber zamanında, bir ayetin neshedildiği ifade edildiği zaman, bu hükmün reddedilmesinin inkar anlamına geleceğini ileri sürmektedir.[832] Bu şekilde de vahyin dışında bir vahiy, Kur'an'ın dışında yazılmayan başka bir Kur'an ortaya çıkmaktadır ki, zaten bu manada sünnetin de Allah'tan gelen bir vahiy olduğu iddia edilmektedir.[833]

2- İmam Şafii, "مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا" Bakara suresi 106. ve "وَإِذا بَدَّلْنا آيَةً مَكانَ آيَةٍ" Nahl suresi 101. ayetlerine dayanarak, sünnetin Kur'an'ı nesh edemiyeceğini ifade etmektedir. Ona göre Allah, söz konusu ayette ya daha

---

828 İmam Şafii, *er-Risale*, Mektebetü'l-halebi, Mısır, 1940, s. 106.
829 Haşr 59/7.
830 Ali İmran 3/31.
831 Serahsi, *Usul*, II, 72-73; Ebu'l-Hüseyn, İbnu't-Tayyib, *el-Mutemed fi usuli'l-fıkh,* Daru'l-kütübi'l-ilmiye, Beyrut 2005, I, 395; Zerkani, *Menahil*, II, 125. Ebu'l-Hüseyn el-Mutezili de Peygamberin beyan görevinin ayeti neshedebileceğine delil olduğunu ifade etmektedir. Aynı zamanda Nahl suresi 101. ayeti delil getirerek, sünnetin ayetin bedeli olmayacağı için neshedemeyeceğini iddia edenlere, ayette zikredilen tebdilin hükmen değil nassen tebdil olduğunu ifade ederek cevap vermektedir. Ebu'l-Hüseyn, *Mutemed*, I, 394.
832 Serahsi, *Usul*, II, 75; Ebu'l-Hüseyn, *Mutemed*, I, 395.
833 Cessas, *Usul*, II, 349; Zerkani, *Menahil*, II, 123.

hayırlısını veya mislini getireceğini ifade etmiştir. Sünnetin Kur'an'a denk olmadığı için Kur'an'ı neshedemeyeceği ortaya çıkmış olmaktadır.[834]

Bunun karşısında Razi, İmam Şafii'nin bu görüşünün zayıf olduğunu iddia etmektedir. Çünkü söz konusu ayetlerde, bir ayetin diğer ayeti neshettiğine delalet olduğunu, ancak bu ayetlerde sadece ayetin ayeti neshetmesine işaret olmadığını ileri sürmektedir. Razi, Cebrail'in sünneti de ayeti indirdiği gibi indirdiğini belirterek, sünnetin ayetin müsbiti olduğunu belirtmektedir.[835]

3- Cüveyni, nasihin hakikatte sadece Allah olacağını, neshin ancak Allah'ın emri ve nehyi ile gerçekleşeceğini belirtmektedir. Bunun karşısında sünnetin, nesh diye isimlendirilmesinin haddi aşmak olacağını, Peygamber'in ancak vahyi nefyeden değil onun tebliğcisi olduğunu, Peygamber'in kendi aklıyla da bir şeyi nesh edemeyeceğini söylemektedir. Bunun yanında bütün nefy ve isbatın Allah'ın kelamına döndürüleceğini iddia etmektedir.[836] Bununla birlikte Nahl suresi 44. ayetin, Peygamber'in indirilen vahyi beyan edicisi olduğunu; neshin ise tebdil olduğunu söylemektedir.[837]

Hanefiler de Peygamberin beyan etme özelliğine dayanarak, sünnetin Kur'an'ı neshedebileceğini iddia etmektedirler. Onlara göre nesh, beyan şekillerinden biri olduğu için sünnetin Kur'an'ı neshedebileceğini söylemektedir-

---

834 İmam Şafii, *Risale*, s. 106.

835 Razi, *Mefatih*, XX, 270. Hatta Cessas, Şafiilerin sünnetin Kur'an'ı neshedemeyeceğinin delili olarak ileri sürdükleri Bakara suresi 106. ayette geçen "hayr"a fayda ve sulh anlamını vermekte, "misl"le de mümaseletin her yönden olmaya bileceğini bir yönüyle mümaselet olabileceğini delil olarak da Vakıa suresi 22. ayette hurilerin "saklı bir inci mercana" benzetilmesini zikretmektedir. Bundan sonra o, bir yönden mümaselette bazen sünnetin ayetten daha faydalı olacağını iddia etmektedir. (Cessas, *Fusul*, II, 349) Tabii burada madem öyle neden ahad haberin neshedemeyeceği sorunu ortaya çıkmaktadır. Ahad haber de bir yönüyle ayetten daha faydalı olması mümkündür.

836 Cüveyni, *Telhıs*, II, 461.

837 Desuki, *Takvimu'l-edille*, 239. Nahl suresinde Peygamberin hüküm kaldırıcı olarak değil, beyan edici şeklinde açıklandığından dolayı sünnetin Kur'an'ı nesh edemeyeceğinin iddia edildiği ancak beyan edici olarak açıklanmasının "hasr" ifade etmediği, dolayısıyla bu ibareden sünnetin Kur'anı nesh edemeyeceği hükmünün çıkarılamayacağı nakledilmektedir. Zerkani, *Menahil*, II, 123.

ler. Onlar, Nahl suresi 44. ayeti delil getirerek gayrı metluvv olan vahiyle, Kur'an'daki bir hükmün neshedileceğini belirtmektedirler.[838]

Burada sünnetin Kur'an'ı neshedeceğine dair delil olarak kullanılan Yunus suresi 15, Necm suresi 3-4. ve Nahl suresi 44. ayetleri değerlendirmek istiyoruz.

Ayetlerin tefsirlerine girmeden önce şunu ifade edelim ki, söz konusu surelerin hepsi Mekki'dir ve müşriklerin bazı iddialarına cevap niteliği taşımaktadır. Ayrıca bu dönemde Peygamberin hadis yazımını yasakladığına dair rivayelerin de hatırdan çıkarılmaması gerektiğini düşünmekteyiz.

Her iki görüş sahiplerinin de delil olarak kullandığı, Allah'ın ayetleri okunduğu zaman Mekkeli müşriklerin Peygamber'den "Bu Kur'an'ı değiştir veya başka bir Kur'an getir" tekliflerine karşı Peygamberin, "بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ" söylediği Yunus suresi 15. ayetin tefsirinde müfessirler, sünnetin Kur'an'ı neshetmesi konusuna genellikle değinmemektedirler. Onlar, müşriklerin Kur'an'ı, Peygamberin uydurduğunu düşündükleri için ondan bu uydurduğu Kur'an'ı değiştirmesini teklif ettiklerini nakletmektedirler.[839] Ayrıca zayıf bir ihtimal olmakla birlikte müşriklerin Kur'an'ın Allah'tan geldiğini kabul ettikleri için Peygamber'den, Allah'ın bu Kur'an'ı neshetmesini veya başka bir Kur'an'la değiştirmesini istediklerini iddia etmektedirler.[840]

Ayrıca müşriklerin, Peygamber'den değiştirilmesini veya kaldırılmasını istedikleri konular, vaid ve va'd; haram ve helal; azab ve rahmet ayetleri şeklinde açıklanmaktadır.[841] Aynı şekilde onların, Peygamber'den ayetlerin yazılmamasını, ilahlara kötü söz söylemenin terkedilmesini, ba's'la ilgili hüküm-

---

838 Cessas, Fusul, II, 345; Desuki, *Takvimu'l-edille*, 242; Serahsi, *Usul*, II, 67,72.

839 Maturidi, *Te'vilat*, VI, 21; Zemahşeri, *Keşşaf*, II, 334.

840 Razi, *Mefatih*, 225.

841 Taberi, *Camiu'l-beyan*, XV, 40-41; Maturidi, *Te'vilat*, VI, 19; Maverdi, *Nüket*, II, 427; Zemahşeri, *Keşşaf*, II, 334; İbnü'l-cevzi, *Zadü'l-mesir*, II, 320; Kurtubi, *Ahkâm*, VIII, 319.

lerin gizlenmesini istedikleri belirtilmektedir.[842] Müşriklerin, bu isteklerine karşısı da Allah'ın, Peygamberine Kur'an'ı kendisinin indirmediği için değiştirilmesini istedikleri hususları yapamayacağını, onun hükümlerini Allah'tan başka kimsenin değiştiremeyeceğini bildirmesini emrettiği nakledilmektedir. Bununla birlikte Peygamber'in sadece tebliğci ve emredilene tabi bir kimse olduğunun belirtilmesi ifade edilmektedir.[843]

Baktığımız tefsirlerde sadece Kurtubi, söz konusu ayetin, sünnetin Kur'an'ı neshedeceğine delil olduğunu söylemektedir. O, bazı kimselerin bu ayeti sünnetin Kur'an'ı neshetmeyeceğine delil getirdiklerini, ancak bu yaklaşımın doğru olmadığını ifade etmektedir. Ona göre burada, Mekkeli müşriklere bir cevap vardır ve Müşrikler, ondan hükümlerin değiştirilmesini değil, Kur'an'ın benzerini nazmen getirmesini istemiştir.[844] Burada Kurtubi'nin müşriklerin Peygamber'den "vahyin hükmünü değil de nazmını değiştirmesini istedikleri" iddiası, açıklamaya muhtaç bir durumdur. Çünkü metinde buna işaret edecek bir karine görülmemektedir. Ayrıca müşriklerin hükümden değil de lafızdan rahatsız olmaları da pek makul gelmemektedir. Zira Kurtubi'nin kendisi de "فَلَعَلَّكَ تارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحى إِلَيْكَ" şeklindeki Hud suresi 12. ayetin tefsirinde, müşriklerin Peygamber'den ilahlarına laf söylemesini bırakırsa kendisine tabi olacaklarını söylemeleri üzerine Peygamberin, onların müslüman olmaları ümidiyle bir an tekliflerini kabul etmeyi düşünmesi üzerine ayetin nazil olduğunu belirtmektedir.[845]

Müfessirler, "إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا ما يُوحى إِلَيَّ" şeklindeki ibareden hareketle Peygamberin bir ayetin yerine başka ayet getirildiğinde, sadece ona tabi olduğunu, onun ayeti tebdil ve nesh etmediğini belirtmektedirler.

---

842 Maturidi, *Te'vilat*, VI, 19; Maverdi, *Nüket*, II, 427; Zemahşeri, *Keşşaf*, II, 334; Kurtubi, *Ahkam*, VIII, 319.
843 Taberi, *Camiu'l-beyan*, XV, 40-41; Zemahşeri, *Keşşaf*, II, 334; Razi, *Mefatih*, XVII, 275.
844 Kurtubi, *Ahkam*, VIII, 319.
845 Kurtubi, *Ahkam*, IX, 12.

Ayetin "إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم" şeklindeki ikinci kısımında ise Peygamber'in kendiliğinden bir değişiklik yaptığı takdirde Allah'ın azabından korktuğunun ifade edildiği beyan edilmektedir.[846] Hatta Razi, bu ibareden hareketle bazı alimlerin, Nebi'nin ancak vahiyle hükmettiği ve hiç içtihadla hükmetmediği sonucuna ulaştıklarını nakletmektedir.[847] Bununla birlikte Kur'an'ın Allah tarafından vahyedildiği için Peygamberin kendisinden vahyi değiştirmesinin caiz olmadığı ve bu vahyin mislini getirmeye, ne Peygamberin ne de başka birisinin güç yetireceği belirtilmektedir.[848]

Sonuçta Yunus suresi 15. Ayet, siyak itibariyle okuduğunda sünnetin Kur'an'ı neshetmesine delalet etmesi bir tarafa neshle ilgili olmadığı görülecektir. Konunun Mekkeli müşriklerin Kur'an'dan rahatsızlığı ve Peygamber'den Kur'an'ı durumlarına ugun hale getirme istekleridir. Zaten bir sonraki ayet, durumun sünnetin Kur'an'ı neshetmesi ile hiç alakasının olmadığını kanıtlamaktadır. Mekki sureler incilendiğinde müşriklerin karşı çıktıkları şeyin "sünnet" diye adladırılan Peygamberin sözlerinin değil, Allah'tan geldiğini ifade ettiği "vahyin" olduğu görülecektir. Hatta İsra suresi 73-74. ayetler tetkik edildiğinde, Peygamber'in yer yer müşriklerin bu isteklerinden etkilendiği bile anlaşılmaktadır. Ayrıca Mekke döneminde Peygamber'in hadis yazımını yasakladığı rivayeti de göz önünde bulundurulursa, bu ayetin sünnetin Kur'an'ı neshetmesine delil olduğunu iddia etmenin "aslı" olmayan bir "usul" olduğu anlaşılacaktır.

Sünnetin Kur'an'ı neshettiğine dair ileri sürülen diğer bir delil, "وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى" şeklindeki Necm suresi 3-4. ayetleridir. Müfessirler, ayetin tefsirinde zamirin mercii konusunda iki farklı yaklaşım sergilemektedirler. Genellikle ayette söz konusu konuşmanın sünneti değil, Kur'an'ı tav-

---

[846] Taberi, *Camiu'l-beyan*, XV, 40-41; Zemahşeri, *Keşşaf*, II, 334; İbnü'l-cevzi, *Zadü'l-Mesir*, II, 320.
[847] Razi, *Mefatih*, XVII, 225.
[848] Razi, Mefatih, XVII, 225.

sif ettiğini[849] belirtmekle birlikte, bazıları ayetin Peygamberin sözlerine işeret ettiğini iddia etmektedirler.[850] Mesela Kurtubi, bu ayetin amelde sünnetin de vahiy gibi olduğuna delalet ettiğini söylemektedir.[851] Razi, ayette ifade edilen söz, Peygamber sözü olduğu kabul edilirse bu durumda vahyin Allah'tan gelen ilham manasına geldiğini söylemektedir.[852] İbn Aşur da Peygamberin Kur'an dışındaki konuşmaları vahiy olsa bile ayetin Kur'an'ın kehanet, şiir, esatiru'l-evvelin, iftira iddialarına cevap olarak, Allah'ın vahyi olduğuna işaret ettiğini belirtmektedir.[853] Razi, ayetin Peygamberin konuştuklarının vahiy olduğuna delil olmadığını, zamirin Kur'an'a raci olduğunu ifade ederken,[854] Şenkıti de ayeti "وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى" ile "فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ" şeklindeki ayetlerle irtibatlandırarak, bunun Kur'an olduğunu söylemektedir.[855]

Müfessirler, zamirin Kur'an'a mı yoksa sünnete mi raci olduğunu tartıştıkları gibi söz konusu ayette, Peygamber'in içtihat edip etmediğini de tartışmaktadırlar. Bazı alimlerin, bu ayete dayanarak, Peygamberlerin içtihat etmeyeceğine hükmettikleri nakledilmektedir. Bu durumda Peygamberlerin içti-

---

[849] Taberi, *Camiu'l-beyan*, XXII, 498; Maturidi, *Te'vilat*, IX, 417; Maverdi, *Nüket*, V, 390; Razi, *Mefatih*, XXVIII, 236; Kurtubi, *Ahkam*, XVII, 84.

[850] Razi, ayette ifade edilen zamirin mercisinin Kur'an ve/ya Peygamberin sözleri olabileceğine dair görüşleri ifade ettikten sonra kendi görüşünü "Kur'an" şeklinde belirtmektedir. İkinci görüş olarak da zamirin zımnen Peygamberin sözlerine raci olabileceğini çünkü Allahın onun hevasından "nutk"etmediğini ifade etmektedir. "Nutkun" zımnında da kelam ve söz olduğunu beyan ederek sanki Allah'ın "Peygamberin kelamı ki o nutkudur, o da ancak vahydir" şeklinde hitap ettiğini söylemektedir. Razi bunlardan başka benzer yaklaşımların olduğunu ifade etmektedir. Mesela "مَا ضَلَّ صاحِبُكُمْ" ibaresinden kastın bir yaklaşıma göre Peygamberin cinlenmediği, ona cin çarpmadığı, kahin olmadığı şeklindedir. "وَما غوى"nin de onun ne haddi aştığı ne de şair olduğu bu bağlamda "وَما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوى" ayetinin de Peygamber sözünün, kehanet ve şiir olduğunu iddia eden müşriklere karşı bir cevap niteliğinde ve Hakka suresi 41-42. ayetlerde ifade edildiği gibi bunların şiir ve kehanet değil Allah'ın kelamı anlamına geldiğini nakletmektedir. Razi, *Mefatih*, XXVIII, 236.

[851] Kurtubi, *Ahkam*, XVII, 85.

[852] Razi, Mefatih, XXVIII, 236.

[853] İbn Aşur, *Tahrir*, XXVII, 94.

[854] Razi, Mefatih, XXVIII, 236.

[855] Şenkiti, Edvau'l-beyan, VII, 463.

hatlarının ve de dayanaklarının hepsinin vahiy olduğu iddia edilmektedir.[856] Bunun karşısında Peygamber'in içtihat etmediğine dair bu ayetin delil getirilmesinin hata olduğunu, vahiyden sadır olan içtihadın vahye nispetinin caiz olduğunu iddia edenler de vardır.[857] Ancak "عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ"[858], "مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ"[859] "مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ"[860] gibi Peygamber'in fiillerini zemmeden veya ikaz eden ayetlere dayanarak bazı müfessirler, Peygamber'in içtihat ettiğini, değilse Allah'ın bu şekilde Peygamberini uyarmayacağını belirtmektedirler.[861] Şenkiti, bu örneklerin Peygamberin vahiyle hareket etmesine halel getirmediğini, Peygamberin Allah'ın kendisine tebliğ etmesini vahyettiklerini tebliğ ettiğini, söz konusu ayetlerde belirtilen hususların, o konuyla ilgili özel vahiy indirilmeden önce Peygamber'in bu fiilleri yapmış olduğu şeklinde te'vil edilebileceğini söylemektedir.[862] Ancak bu şekilde yapılan bir te'vilin de meseleyi halletiğini düşünme-mekteyiz. Çünkü ayette söz konusu edilen sünnetse, Peygamber'in konuşmasının vahiy olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla özel bir vahiy indirilmesi, ancak durumu kurtarma çabası olarak değerlendirilebilir.

Necm suresi siyak itibariyle ve indiği dönem düşünüldüğünde, bisetin beşinci yılında indirilen bir surede, sünnetten bahsedilmesi makul görülmemektedir. Ayrıca müfessirlerin de ifade ettiği gibi Kur'an'ın kaynağı hususunda iftira atan müşriklere cevap niteliği taşıdığından dolayı, söz konusu zamirin Kur'an olduğu aşikardır. Bununla birlikte Peygamber'in "nutk" ettiği vahyi, Necm suresi 5. ayette Cebrail'in öğrettiği ifade edilirken,

---

[856] Zemahşeri, *Keşşaf*, IV, 418.
[857] İbnü'l-cevzi, *Zadü'l-mesir*, IV, 184.
[858] Tevbe 43.
[859] Enfal 67.
[860] Tevbe 113.
[861] Razi, *Mefatih*, XXVIII, 236; Şenkıti, *Edvau'l-beyan*, VII, 465.
[862] Şenkıti, *Edvau'l-beyan*, VII, 465.

"فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى" şeklindeki 10. ayette Allah'ın Cebrail'e, Cebrail'in Peygamber'e; Allah'ın Peygamber'e; Cebrail'in Peygamber'e şeklinde üç farklı anlam verilerek sonuçta Kur'an'ın vahyedildiği belirtilmektedir. Ayrıca Söz konusu bölüm, Tekvir suresi 17-25. veya Hakka suresi 38-48. ayetleriyle birlikte okunduğu zaman, "وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى" ibarelerinin, Kur'an olduğu açıktır. Bunlarla birlikte sünnetin vahiy olması durumunda Peygamber'in ikaz edildiği veya itab edildiği yerlerde, Allah'ın kendi kendisini ikaz ettiği sonucuna varılır ki bu muhal bir durumdur. Ayrıca Necm suresine zahiri yaklaşıldığı gibi, Tekvir ve Hakka surelerinde zikredilen "إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ" ibaresine zahiri yaklaşılırsa, bu durumda Kur'an, Peygamber'in veya Cebrail'in sözü olması gerekmektedir ki, baktığımız hiçbir müfessir bunu söylememektedir. Sonuçta söz konusu ayetin Kur'an olduğunu, sünnetle hiçbir şekilde irtibatlandırılamacağı için sünnetin Kur'an'ı neshinde delil olarak kullanılmasının son derece yanlış olduğunu düşünmekteyiz.

Sünnetin Kur'an'ı neshettiğine dair delil olarak zikredilen "وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ" şeklindeki Nahl suresi 44. ayeti üzerinde de durmak istiyoruz.

Görebildiğimiz kadarı ile müfessirler, söz konusu ayetin tefsirinde, sünnetin Kur'an'ı neshettiğine dair bir açıklama yapmamaktadırlar. Hatta neshe dair bir hiçbir değerlendirmede bulunmamaktadırlar.

Müfessirler, "وَأَنزلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ" ibaresindeki "zikrin", Kur'an olduğunu ifade ederek, onun insanlar için tezkir ve öğüt olarak indirildiğini beyan etmektedirler. Ayetin "لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ" bölmünde ise "Peygamber'in Kur'an'dan kendilerine indirilen ayetleri açıklaması gerektiği" şeklinde tefsir etmektedirler.[863] Bununla birlikte onlar, Peygamberin açıklaması gereken konuları, gayb haberleri,

---

863 Taberi, *Camiu'l-beyan*, XVII, 211; Maturidi, *Te'vilat*, VI, 509; Maverdi, *Nüket*, III, 190; İbn Aşur, *Tahrir*, XIV, 163.

namaz, zekat gibi açıklanmayan mücmel ayetler, insanların bilmedikleri hususlar, helal-haramlar, sakınmaları gereken ve yapmaları gereken şeyler şeklinde açıklamaktadırlar.[864] Bunlara ilaveten, Ehli kitabın yaptıkları tahrif, tebdil, tağyirİ beyan etmek olduğu da belirtilmektedir.[865]

Bu ayetin tefsirinde delillerin tearuzu meselesine değinmesinden dolayı Razi'ye özel bir paragraf açmak durumundayız. Şöyleki Razi, bazı alimlerin bu ayete dayanarak Kur'an'ın Peygamber'in beyanına muhtaç olduğunu, beyana muhtaç olanın da mücmel olduğunu, bu sonuca göre Kur'an'ın tamamının mücmel olduğunu iddia ettiklerini nakletmektedir. Bu meyanda ne zaman Kur'an ile haber tearuz ederse, Kur'an'ın mücmel olmasından dolayı "haber"in Kur'an'a takdim edilmesi gerektiğine hükmettiklerini rivayet etmektedir. Bu iddiayı reddeden Razi, Kur'an'ın bazı ayetleri muhkem, bazı ayetlerinin ise müteşabih olduğunu, muhkemin açıklanmış olması gerektiğini ifade ederek, Kur'an'ın tamamının mücmel olmadığı sonucuna varır. Buna göre Razi, Peygamberin beyanını, sadece mücmel ayetlere hamletmektedir.[866]

Sonuçta müfessirler, ayeti ne Kur'an'ın Kur'an'ı ne de sünnetin Kur'an'ı neshetmesine delil olarak kullanmaktadırlar. Hatta Razi'nin açıklamasından, haberle Kur'an tenakuz ettiğinde, haberin tercih edilmemesi sonucuna bile varılabilir. Ayrıca müfessirler, "beyan" lafzında neshe dair herhangi bir açıklama yapmamaktadırlar. Dolayısıyla bu tabloda usul kitaplarında ortaya konulan kuralların hemen/kesin kabul edilmesi gereken kati bir sonuç olarak değerlendirilmemesi gerektiği anlaşılmaktadır. Bir usule kaynaklık eden deli-

---

864 Maturidi, *Te'vilat*, VI, 509; Zemahşeri, *Keşşaf*, II, 608; İbnü'l-cevzi, *Zadü'l-mesir*, II, 562; Kurtubi, *Ahkam*, X, 109.

865 Maturidi, *Te'vilat*, VI, 509.

866 Razi, *Mefatih*, XX, 212. Kur'an'a baktığımızda konuyla ilgili Nahl suresi 64. ayette de " وَمَا أَنزلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونُ" şeklinde Peygamber'in beyanından bahsedilmektedir. Bu ayette de müfessirler neshten hiç söz etmeden Peygamberin insanların ihtilaf ettikleri konuda Kur'an'la hükmetmesinden, beyan etmesinden bahsetmektedirler. Taberi, *Camiu'l-beyan*, XVII, 236; Maturidi, *Te'vilat*, VI, 525; Razi, *Mefatih*, XX, 230.

lin, gerçekten onu destekleyip desteklemediği, araştırılması gereken bir husustur. Her nekadar "vusul"un olmaması, "usul"ün olmamasına bağlansa da yanlış vaz' edilen usulün de hakikate ulaştırması mümkün değildir. O halde vaz' edilen bir usulün her hangi bir ayetle tankuz etmemesi için Kur'an ve konu bütünlüğüne, usul ile fürunun çelişmemesine dikat edilmesi gerekmektedir.

E. Nesh Olduğu İddia Edilen Bazı Ayetlerin Değerlendirmesi

Nesh olduğu iddia edilen bütün örnekleri incelemek diğer bir çalışma konusu olduğu için bu başlık altında öncelikle usul kitaplarında neshedildiği belirtilen ayetleri ifade edip, meramımızı ifade edebileceğimiz, konun anlaşılmasını sağlayacak iki örnek değerlendirmesinde bulunacağız.

Usullere baktığımızda bazı sahebe ve bir grup tabiine dayanılarak, Bakara suresi 184. ayette belirtilen "oruç tutmakta güçlük çekenlerin" oruç tutmayıp fidye olarak miskini doyurma hükmünün, Bakara suresi 185. ayette, "o aya giren oruç tutsun" şeklinde kaldırılıp neshedildiği nakledilmektedir. Peygamber'in bisetin ilk yıllarında, müşriklerle savaşmayı bırakıp onları bağışlaması, affetmesi emredilmişken, bunun Hac suresi 39, Bakara suresi 190. ayetlerle nesholduğu rivayet edilmektedir.[867] Bisetin başlarında Müslüman için öldürme keffarettinin olmadığı, ancak daha sonra buna keffaret getirildiği iddia edilmektedir.[868] Bakara suresi 234. ayetin Bakara suresi 240. ayetiyle; Bakara suresi 284. ayetin Bakara suresi 286. ayetiyle; Mücadele suresi 12. ayetin Mücadele suresi 13. ayetiyle; Enfal suresi 65. ayetin Enfal suresi 66. ayetiyle neshedildiği nakledilmektedir. Ayrıca kıblenin değişimi ve içkinin haram kılın-

[867] Cessas, *Fusul*, II, 225.
[868] Cessas, *Fusul*, II, 225; Serahsi, *Usul*, II, 80.

ması da neshin örnekleri arasında sıralanmaktadır.[869]

Usul kitaplarında zikredilen bu örneklerden Bakara suresi 234-240, Bakara suresi 284-286. ayetleri arasındaki nesh iddiaları üzerinde durmak istiyoruz.

Müfessirler, " وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ" şeklindeki Bakara suresi 240. ayetin tefsirinde, öncelikle ayette ifade edilen "وَصِيَّةٌ" ibaresinin raf' mı yoksa nasb mı okunacağı üzerinde durarak, kıraat imamlarının okuyuşlarını naklettikten sonra raf' okunduğunda irap ve anlamı; nasp okunduğunda irap ve anlamını nakletmektedirler.[870]

---

869 Cessas, *Fusul*, II, 219; Cüveyni, *Telhıs*, II, 472-473; Gazali, *Mustasfa*, I, 133; Şatıbi, *Mufakat*, III, 106. Suyuti, sure sure hangi ayetlerin neshedildiğine dair uzun bir liste sılamaktadır. Bkz. Suyuti, *İtkan*, s. 65-68.

870 Taberi, *Camiu'l-beyan*, V, 252; Razi, *Mefatih*, VI, 492.

Razi, İbn Kesir, Nafi, Kisai ve Asım'ın "وَصِيَّةٌ" şeklinde raf olarak, diğer kıraat imamlarının ise nasp şeklinde okuduklarını nakletmektedir. Raf okunduğu takdirde "وَصِيَّةٌ" müpteda "لِأَزْوَاجِهِمْ" haber, diğer bir görüşe göre "وَصِيَّةٌ لِأَزْوَاجِهِمْ" müpteda, haberi mahzuf "فَعَلَيْهِمْ"dir. Diğer bir takdire göre müptada mahzuf الْأَمْرُ veya الْحُكْمُ, haberi "وَصِيَّةٌ"dür. Veya "كُتِبَ عَلَيْكُمْ وَصِيَّةٌ" takdirindedir. Razi, bu yaklaşımların hepsinin caiz ve güzel olduğunu nakletmektedir. Nasb okunması durumunda durumun, "تُوصُونَ وَصِيَّةً", "أَلْزَمَ الَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ وَصِيَّةً" şeklinde takdir edileceğini belirtmektir. (Razi, *Mefatih*, VI, 492)

Taberi, ibarenin raf' şeklinde okunmasını tercih etmektedir. Taberi, Bakara suresi 234 ve Nisa suresi 12. ayetleri inmeden önce kocası ölen kadının, eşinin evinde tam bir yıl beklemesinin kadın üzerine bir hak olduğunu iddia etmektedir. "وَصِيَّةٌ" kelimesinin raf' okunduğu takdirde, kocanın vasiyet edip etmemesinin durumu değiştirmeyeceğini belirtmektedir. Taberi, durumun bu şekilde olduğunun delaleti sorulması durumunda şöyle cevap verileceğini ifade etmektedir.

"والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم" ayeti indiğinde, kişi öldükten sonra vasiyet etmesi muhal olduğu için, öldükten sonra yapılması gereken işleri hayatında vasiyet etmesi gerekir. Bu şekilde ayette, ölünün karısına, kocasının vefatında sonra bir yıl sükna hakkı verilmesi istenmektedir. Taberi, ayetin "فليوص وصية" şeklinde olması durumunda, "كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ" şeklindeki Bakara suresi 180. ayetinde olduğu gibi ölümü yaklaşan kimsenin, eşleri için vasiyet etmesi gerektiğini, eşler için vasiyet edilmediği takdirde, varislerin kadını Allah'ın "غير إخراج" demesine rağmen, bir yıldan önce çıkarabileceklerini belirtmektedir. Bu da durumun ayetin "وصيةً لأزواجهم" şeklinde

Tefsirler gözden geçirildiğinde müfessirlerin ayetle ilgili üç görüş üzerinde durdukları görülmektedir.

İlk görüş olarak müfessirler, İbn Abbas, Katade, Dahhak, Ata'dan, söz konusu Bakara suresi 240. Ayetin, Bakara suresi 234. ve Nisa suresi 12. ayetleriyle neshedildiğini nakletmektedirler. Onlar, Bakara suresi 240. ayette, kocası ölen kadının evden ayrılmadığı müddetçe, kocasının malından bir yıl sükna ve nafaka hakkından bahsedildiğini belirtmektedirler. Bu sükna ve nafakanın da Nisa suresi 12. ayetinde mirastan kadına, bir çocuğu varsa sekizde bir, çocuğu yoksa dörtte bir şeklinde belli bir pay ayrılarak ve "Varise vasiyet yoktur" haberiyle; tam bir yıl beklemesinin de Bakara suresi 234. ayetiyle, 4 ay on gün şeklinde neshedildiğini ifade etmektedirler.[871] Taberi, tercihini bu ayetin neshedildiği yönünde kullanmaktadır.[872] Bunlarla birlikte müfessirler bu ayetin, Bakara suresi 234. ayetle neshedilmesinin muhtemel olduğunu veya iddetin değil de sadece vasiyetin miras ayetiyle ve "لا وصية لوارث" rivayetiyle neshedilmiş olabileceğini nakletmektedirler.[873]

Bu tabloda sanki önce inen bir ayetin sonra inen ayeti neshetmesi gibi bir durum söz konusudur. İbn Aşur, bunu çok müşkil bir konu olarak değerlendirmektedir. Müfessirler, bu problemi "her nekadar tilavette önce olsa da tenzilde sonra olabilir" şeklinde Bakara suresi 234. ayetin, daha sonra indirilmiş olabileceğini iddia etmektedirler.[874] Bunun karşısında Razi, bu şekildeki bir çözümün, tertipte düzensizliği ifade edeceği ve bu durumun Allah'ın kelamı

---

okuyanların hilafına olduğunu gösterdiğini ifade etmektedir. Sonra da Allah'ın önce kocaların kadınları için bir yıl çıkarılmamaları üzerine vasiyet etmelerini farz kıldığını, sonra da "farz kılındı" ibaresinin terkedilip onun yerine buna delalet eden وَصِيَّةٌ ibaresinin raf' okunduğunu iddia etmektedir. (Taberi, *Camiu'l-beyan*, V, 253) Razi de "وَصِيَّةً" ibaresinin ister raf', isterse nasp okunsun her iki kıraate göre vasiyetin vacip olduğunu belirtmektedir. Razi, *Mefatih*, VI, 492.

871 Taberi, *Camiu'l-beyan*, V, 254-256; Razi, *Mefatih*, VI, 492; Kurtubi, *Ahkam*, III, 226.

872 Taberi, *Camiu'l-beyan*, V, 259.

873 Maturidi, *Te'vilat*, II, 215; Maverdi, Nüket, I, 311; Zemahşeri, *Keşşaf*, I, 289; Razi, *Mefatih*, VI, 492.

874 Zemahşeri, *Keşşaf*, I, 289; İbn Aşur, *Tahrir*, II, 471.

için muhal olduğundan dolayı böyle bir yaklaşımın uygun olmadığını nakletmektedir.[875]

Müfessirler, ikinci görüş olarak İbn Abbas ve Mücahid'den ayetin neshedilmediğini rivayet etmektedirler.[876] Buna göre kocası ölen kadının iddetiyle ilgili iki ayet indirilmiştir. Birincisi Bakara suresi 234. ayet, ikincisi de Bakara suresi 240. ayettir. Bu iki ayetin iki durumla ilgili olduğu belirtilmektedir. Şayet kadın süknayı ve nafakayı istemezse, onun iddeti Bakara suresi 234. ayetidir. Kocasının evinde beklemeyi ve terekesinden mal almayı tercih ederse iddeti bir yıldır. Bu yaklaşıma göre iki takdire göre ayetin indirilmiş olmasının, daha evla olduğu ve böylece iki ayetle de amel edildiği belirtilmektedir.[877]

Razi, konuyla ilgili son görüşü Ebu Müslim'den nakletmektedir. Buna göre ayet, kişinin ölümünden sonra eşine bir yıl nafaka ve sükna hakkının verilmesini vasiyet edebileceğini, buna karşı eşin, kocasının vasiyetine uymayıp evden çıkabileceğini, Allah'ın kendisi için tayin etmiş olduğu müddeti tamamladıktan sonra da sahih bir nikahla evlenebileceğini ifade etmektedir. Ebu Müslim, cahiliyye döneminde bu durumda olan kadınların bir yıl beklemelerinin zorunlu olduğunu, Allah'ın bu zorunluluğu kaldırdığını ifade etmektedir. Bu yaklaşıma göre ayetler arasında bir neshten söz edilemez.[878]

Burada Razi'nin konuyla ilgili değerlendirmesini de ifade etmek istiyoruz. Razi, ilk olarak bir yerde neshden bahsedilmesi için iki nas arasındaki tenakuzun cemi'nin mümkün olmaması, ikinci olarak da nasihin nüzülde mensuhdan sonra indirilmesi gerektiğini nakletmektedir. Bununla birlikte genel anlamda tilavette nasihin mensuhtan önce olması caiz olsa da bu durumun tertipte hoş

---

[875] Razi, *Mefatih*, VI, 493. Razi, burada Ebu Müslim'in bu yaklaşınımı benimsemiş gibi naklederken bir başka yerde Mushafın tertibinin nüzula göre yapılmadığı için tilavette önce olmanın, nüzulde sonra olmaya mani olmadığını belirtmektedir. Razi, *Mefatih*, VI, 468.

[876] Taberi, *Camiu'l-beyan*, V, 258, 259.

[877] Razi, *Mefatih*, VI, 493.

[878] Razi, *Mefatih*, VI, 492.

olmayacağını ifade ederek bu durumdan Allah'ın kelamının münezzeh olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla bu yaklaşıma göre Bakara suresi 234. ayet, 240. ayetten önce indirilmiştir. Durumun bunun tersi olsa bile 234. ayetin 240. ayeti neshetmediği, çünkü burada ayetin tahsis de edilmiş olabileceği belirtilmektedir. Razi, Ebu Müslim'den naklettiği bu görüşün, delilsiz olarak nesh iddiasından daha evla olduğunu ileri sürerek, Ebu Müslim'in yaklaşımını en doğru görüş olarak ifade etmektedir. Çünkü Razi, nesh iddiasında olanların ayeti, ya "فَعَلَيْهِمْ وَصِيَّةٌ لِأَزْوَاجِهِمْ" ya da "فَلْيُوصُوا وَصِيَّةً" şeklinde okuyarak, bu hükmü Allah'a izafe ettiklerini, Ebu Müslim'in ise "وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَلَهُمْ وَصِيَّةٌ لِأَزْوَاجِهِمْ" veya "وَقَدْ أَوْصَوْا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ" şeklinde sözü kocaya izafe ettiğini nakletmektedir. Razi, bu durumda Ebu Müslim'in takdirinin, nesh iddiasında bulunanların takdirinden daha güzel olduğunu, ayrıca nesh iddiasında olanların delilsiz olduğunu belirtmektedir. Razi, durum bu şekilde anlaşıldığında ayetin "وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْواجاً وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْراجٍ" şeklindeki bölümün şart, "فَإِنْ خَرَجْنَ فَلا جُناحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ" bölümünün ise cevap olduğunu belirttikten sonra Ebu Müslim'in bu yaklaşımını son derece isabetli kabul etmektedir.[879]

Sonuç olarak görüldüğü gibi her nekadar müfessirlerin çoğu ayette nesh olduğunu iddia etse de nesh olmadığını iddia eden müfessriler de vardır. Bu takdirde iki ayet arasında cem' mümkün olduğu için ayetler arasında bir neshten söz etmek mümkün değildir. Ayrıca biz, iki ayet arasında müfessirlerin üzerinde durmadığı bir hususa da temas etmek istiyoruz. O da Bakara suresi 234. ayette kocası ölen kadının iddeti dört ay on gün şeklinde ifade edilmektedir. Bunun karşısında Bakara suresi 240. ayette ise kocanın, ölümünden sonra eşine ne kadar sükna ve nafaka hakkı verileceğine dair vasiyyeti belirtilmektedir.

---

879 Razi, *Mefatih*, VI, 493.

Dolayısıyla konu bir ayette iddet iken diğerinde vasiyettir.[880] Bu durumda iki ayet arasında bir çelişkinin olması düşünülemez. Durum boşanan kadının iddeti ile hamile kadının iddeti gibidir. Dolayısıyla iki farklı konuyu ifade eden ayetler arasında neshten söz etmemenin makul olmadığı kanaatindeyiz.

Konuyla ilgili son olarak Bakara suresi 284. ayetin, Bakara suresi 286. ayetiyle neshedildiği iddiası üzerinde durmak istiyoruz.

Müfessirler, Bakara suresi 284. ayetinin "وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ" şeklindeki bölümünün tefsirinde, ayetin muhkem mi yoksa mensuh mu olduğu konusuna yer vermektedirler.

Ayetin muhkem olduğunu kabul eden müfessirlerin, konuyla ilgli farklı değerlendirmeler yaptıkları görülmektedir. Bu çerçevede bazı alimler, İbn Abbas, İkrime, Şabi'den siyaka uygun olarak ayette ifade edilen hesaba çekilecek konunun şahitlik olduğunu nakletmektedirler.[881] Razi, bu görüşün ayetin umum ifade etmesinden dolayı zayıf olduğunu belirtmektedir.[882]

Bazı alimler, İbn Abbas, Dahhak, Rabi', Hasan Basri ve Mücahid'den Allah'ın kullarını, içlerinden geçirdikleriyle hesaba çekeceğini, müminleri bağış-

---

[880]Burada şunu da ifade edilim ki, söz konusu Bakara suresi 240. ayetinin, miras ayeti ve " لا وصية لوارث" haberiyle neshedildiği iddia edilmektedirler. Söz konusu haberin ahad olmasını ve sened tenkidini bir kenara bırakarak, şu değerlendirmede bulunmak istiyoruz. Müfessirler, burada söz konusu ayeti bu haberle neshederlerken, "كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ" şeklindeki Bakara suresi 180. ayetini ne miras ayeti ile ne de söz konusu haberle neshedildiğini iddia ederek, tevil etmeye çalışmaktadırlar. Dahada ilginç olanı "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ" şeklindeki Maide suresi 106. ayetin tefsirinde ise neshe hiç yer vermemektedirler. Ayrıca miras ayetinde zikredilen "مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا" bölümün hususunda da bir açıklama yapmamaktadırlar. Yani burada ifade edilen vasiyetin neye dair olduğu konusunda bir bilgi vermemektedirler. Dolayısıyla özellikle Maide suresinin geç dönemde indirildiği göz önünde bulundurulursa, vasiyyetin rivayetle neshedildiği iddiası üzerinde yeniden düşünülmesi gerektiği kanaatini taşımaktayız.

[881]Taberi, *Camiu'l-beyan*, VI, 101; Maverdi, *Nüket*, I, 360; Zemahşeri, *Keşşaf*, I, 330. İbnü'l-cevzi, *Zadü'l-mesir*, I, 254; Kurtubi, *Ahkam*, III, 421.

[882]Razi, *Mefatih*, VII, 104.

layıp kafir ve münafıklara azab edeceğini nakletmektedirler.[883] Taberi, ayetin muhkem, bu görüşün de tercihe şayan olduğunu belirtmektedir.[884]

Diğer bir grup alim de Allah'ın, kulların içlerinden gizledik-leriyle hesaba çekeceğini, ancak bunun cezasını ahirette değil bela musibet gibi dünyada başa gelen sıkıntılar şeklinde vereceğini belirtmektedirler. Bu da Hz. Aişe'den nakledilmektedir.[885]

Bunların karşısında ayetin neshedildiğine dair haberler de nakledilmektedir. Bazı alimler, Allah'ın, Bakara suresi 284. ayetinin "لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلا وُسْعَهَا" şekindeki ayetle neshedildiğini nakletmektedirler.[886] Bu, Ebu Hureyre ve İbn Abbas'tan merfu olarak, İbn Ömer, Mücahid, Sa'd b. Cübeyr, Şabi, Dahhak, İkrime, Hasan Basri'den nakledilmektedir.[887] Razi'nin, İbn Abbas'tan naklettiği rivayette bazı ayrıntılar dikkat çekmektedir. Şöyle ki rivayete göre Bakara suresi 284. ayet indiğinde Ebu Bekr, Ömer, Abdurrahman b. Avf ve Muaz, Peygamber'e gelerek durumun çok ağır olduğunu iletmişlerdir. Bu olaydan bir yıl sonra da ikinci ayet indirildiğinde Peygamber, "إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي مَا حَدَّثُوا بِهِ أَنْفُسَهُمْ مَا لَمْ يَعْمَلُوا أَوْ يَتَكَلَّمُوا بِهِ" şeklinde ümmetten yükün hafifletildiğini, yapılmadığı müddetçe içten geçirilen şeylerden sorumlu tutulmayacağını haber vermiştir.[888] Bu rivayette Bakara suresi 286. ayetin bir yıl sonra indirildiği anlaşılmaktadır.

İmam Maturidi de söz konusu ayetin "فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ" ayeti ile neshedildiğini iddia edenlerin olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, bu doğru bir görüş değildir. Çünkü Bakara suresi 284. ayeti va'd ve haber bildiren bir

---

883 Taberi, *Camiu'l-beyan*, VI, 113; Maverdi, *Nüket*, I, 360; İbnü'l-cevzi, *Zadü'l-mesir*, I, 254; Razi, *Mefatih*, VII, 104; Kurtubi, *Ahkam*, III, 421.

884 Taberi, *Camiu'l-beyan*, VI, 118.

885 Taberi, *Camiu'l-beyan*, VI, 116; Maverdi, *Nüket*, I, 361; Razi, *Mefatih*, VII, 104.

886 Taberi, *Camiu'l-beyan*, VI, 103; Maverdi, *Nüket*, I, 360; İbnü'l-cevzi, *Zadü'l-mesir*, I, 254.

887 Taberi, *Camiu'l-beyan*, VI, 104-113; İbnü'l-cevzi, *Zadü'l-mesir*, I, 254.

888 Razi, *Mefatih*, VII, 103; Kurtubi, *Ahkam*, III, 421.

ayettir. Bu şekilde va'd ve haber içeren ayetlerde neshin varlığı "hulf" ve "beda" anlamına geleceği için Allah'ın bundan münezzeh olduğunu belirtmektedir.[889]

Sonuçta müfessirler, ayetin neshedildiğine dair rivayetleri nakletseler de görebildiğimiz kadarı ile ayetin haber bildirdiği, haberlerde de nesh olmayacağı için ayetin muhkem olduğu görüşünü benimsemektedirler. Dolayısyla her nekadar usul kitaplarında ayetin neshedildiği ifade edilse de tefsirlerde bunu söylemek son derece zordur. Ayrıca Nasih ayetin, mensuh ayetten bir yıl sonra indirildiği ifade edilse de aslında onun Peygamber'e miraçta hediye olarak verildiği iddia edilmektedir.[890] Hatta Kur'an'ın tamamının Peygamber'e Cebrail aracılığıyla indirildiği, sadece Bakara suresi 286. ayetin miraç gecesi doğrudan verildiği nakledilmektedir.[891] Malumdur ki miraç, Mekke döneminde gerçekleşmiştir. Her ne kadar Elmalılı bu iki ayetin Mekki olduğunu iddia etse de[892] Bakara suresinin ittifakla Medeni olduğu rivayet edilmektedir.[893] Dolayısıyla Bakara suresi 286. ayeti, Bakara suresi 284. ayetini nesh ediyorsa, o zaman nasihin miraçta verilmesi nasıl mümkün olabilir? Burada bir çelişkinin olduğunu farkeden bazı müfessirler, aslında Bakara suresi 286. ayetin miraçta verildiği, ancak Peygamber'e Medine'de indirildiği şeklinde bir yaklaşım ortaya koyarak, problemi çözdüklerini düşünmektedirler. Ancak vahyin nerede ve nasıl bekletildiği hususunda veya yıllar önce inen bir ayetin, bu ayeti nasıl nesh ettiği konusunda ne yazık ki sadra şifa bir açıklama yapmamaktadırlar. Ayrıca iki ayetin de haber olmasının ötesinde aslında bu ayetler arasında bir çelişkiden de söz edilemez. Çünkü birinci ayette Allah'ın

---

[889] Maturidi, *Te'vilat*, II, 289.

[890] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 387 hd. No. 3665; Müslim, *Sahih*, I, 109 hd. No. 449; Ebi Yala, *Müsned*, IX, 244; Beyhaki, *Şuabu'l-iman*, II, 459, hd. No. 2398.

[891] Kurtubi, *Ahkam*, II, 386.

[892] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, Ensar, II, 996.

[893] Kurtubi, *Ahkam*, II, 386.

kalpten geçenlerden hesaba çekeceği belirtilirken,[894] diğer ayette Allah'ın, kullarının takatinde olan şeylerden mesul tutacağı haber verilmektedir. Buradan hareketle kişinin kalbinden geçirdiklerine hakim olması mümkün sonucu da çıkarılabilir ki çeşitli surelerde şeytandan kalbinize bir dürtü/vesvese gelirse hemen Allah'a sığının anlamındaki ayetlerde aslında bu gerçeği ifade etmektedir.

III. AYETLERİN GÜNCELLENME SORUNU

Birinci bölümde ifade edildiği gibi konulu tefsirin çıkış amacı, diğer tefsirlerin büyük oranda hayattan kopuk ve zamanın ihtiyaçlarına cevap verecek bir tarzda yazılmamış olması şeklinde açıklanmaktadır. Dolayısıyla bu amacın gerçekleşmesi için ayetlerde kastedilen muradın doğru tespit edilerek, güne uyarlanması ve pratize edilemesi gerekmektedir. Madem Kur'an evrenseldir ve kıyamete kadar hükmü geçerlidir ve aynı zamanda, Kur'an'ın ulaştığı kimseleri uyarması için indirildiği ifade edilmektedir.[895] O zaman Kur'an ayetlerinin güne ne söylediğinin de bilinmesi gerekmektedir. Müfessirler, söz konusu "لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ" ayetinde geçen "وَمَنْ بَلَغَ" ibaresindeki zamirin Kur'an'a raci, anlamının ise "ulaştığı kimseleri, Kur'an'ın uyarması için" indirildiği şeklinde belirtmektedirler.[896] Bu da Kur'an nurunun aydınlığını günümüze de taşınmasını ve Kur'an'ın güncellenmesini beraberinde gerektirmektedir. Burada Kur'an'ı doğru anlamak veya Kur'an'a kastının dışında başka anlam yüklemek gibi bir problem karşımıza çıkmaktadır.[897] Yani asrın idrakine Kur'an'ı

---

[894] Allah sadece söz konusu ayette değil İsra suresi 36. ayetinde de "İlmin olmadığı şeyin peşine düşme. Şüphesiz ki kulak, göz ve kalp, bunların hepsi yaptıklarından mesuldür" şeklinde kalbin amelinden hesaba çekeceğini ifade etmektedir. Hatta müfessirler, bu azaların mahşerde şahitlik yapacağından bahsetmektedir. Maturidi, *Te'vilat*, VII, 45; Razi, *Mefatih*, XX, 341.

[895] Enam 6/19.

[896] Taberi, *Camiu'l-beyan*, XI, 291; Maturidi, Te'vilat, IV, 41.

[897] Güven, *Konulu Tefsir Metodu*, s. 442. Şahin, metne anlam vermeyi, "metnin tahlili ve kavram analizlerinin ötesine geçerek, yaşadığımız hayatın soru(n)larını metne (Kur'ana) arz etmek ve

söyletmek yerine, asrın idrakini Kur'an'a giydirme gibi bir sıkıntı karşımızda durmaktadır. Bu problemler de "tarihselcilik", "tedricilik" veya "evsenselcilik" adı altında çözünlenmeye çalışılmaktadır. Özellikle günümüzde sıklıkla gündeme getirilen teaddüdü zevcat, kadınların dövülmesi, şahitlikte ve mirasta kadın erkek eşitliğinin olmaması, kölelik ve cariyelik, cennet tasvirleri gibi konular, bu gün sadece tefsir problemi olmaktan ziyade, İslam'ın bir sorunu haline gelmiştir. İşte burada biz, Kur'an'ın güncellenmesinde çağın algısının anlayışımıza etkisini gösterme adına olumlu ve olumsuz denilebilecek yaklaşımlara işaret etmek istiyoruz.

Tefsir tarihi bu çerçevede değerlendirildiğinde kevni ve kelami ayetlerin ilk dönemden bu yana yeni elde edilen bilgilere göre ele alınıp yorumlandığını görmekteyiz.[898] Yer yer müfessirin yaşadığı kültürün etkisiyle olsa gerek, bazı ayetlerde bölgesel motiflerin bulunduğu, ayetin bu çerçevede değerlendirilmesi gerektiği de belirtilmektedir.[899] Erken dönemde yazılan tefsirlerde bazen "geleneğe" karşı koyma şeklinde adlandırılabilecek yaklaşımlar da mev-

buradan hareketle hem soru(n)larımızı çözüme kavuşturmak hem de hayatımız için Kur'ani ilke ve prensipler oluşturabilmektedir" şeklinde açıklamaktadır.

898 Mesela İbn Atıyye Ra'd suresi 3. ayete binaen dünyanın yuvarlak değil düz olduğunu iddia ederken (İbn Atiyye, *Muharrerü'l-veciz*, III, 293), Razi, A'raf suresi 54. ayetin tefsirinde dünyanın küre şeklinde olduğunu iddia etmektedir. Razi, *Mefatih*, XIV, 265. Ayrıca şartların değişmesi ve bilimin ilerlemesiyle bazı kavramlara farklı yaklaşıldığı da görülmektedir. Örneğin Elmalılı, "فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى" şeklindeki A'la suresi 5. Ayetin tefsirinde uzun uzun taşkömürünü anlatmaktadır. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, IX, 149-154.

899 Mesela İmam Maturidi, "جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ" şeklindeki Fatır suresi 33. ayetinin tefsirinde ayette erkekler için süs olarak altın, inci ve ipek elbise va'dedildiğini bu zamanda erkeklerin bu eşyalara rağbet etmediklerini ancak o dönemdeki kimselerin bu süs eşyalarına özel ilgi gösterdiğini bu şekilde onların teşvik edildiğini belirtmektedir. Ayrıca cennet tasvirlerinde çadırdan bahsedildiği oysa bu gün bu eşyaların sadece seferde zaruret esnasında kullanıldığını, ev barkın olmadığı dar mekanlarda bu eşyaların geçerli olduğunu normal durumlarda bu gibi barınakların istenmediği ancak o dönemdeki insanların buna iştiyak duymalarından dolayı bu şekilde bir özendirmenin ifade edildiğini belirtmektedir. Maturidi, *Te'vilat*, VIII, 490. Dolayısıyla burada cennet tasvirlerinin arapların istedikleri, beğendikleri motiflerle süslendiği ifade edilebilir. Bu da muhatabın durumunun esas alındığını ispat etmektedir.

cuttur.[900] Dolayısıyla her dönemde bazı ayetlerin değerlendiril-mesi yaşanılan şarta göre farklılık arz etmektedir.

Son zamanlarda yapılan çalışmalar incelendiğinde güncelleme hususunda çok sıkıntılı örnekler çıkmaktadır. Bu örnekleri, cifir/ebcedle yapılan, tekellüf içeren, çağın kabulleriyle yapılan yorumlar şeklinde gruplayabiliriz. Bu yorumlarda belli bir sabitenin olmadığı, tahrif şeklinde adlandırabileceğimiz tarzda bazı yaklaşımlar sergilendiği de görülmektedir.

Görebildiğimiz kadarı ile cifr/ebcedle ayetlerin te'vil edilerek güne uyarlanması metodunu, Bediuzzaman Said Nursi Risalelerinde çokça kullanmaktadır. O, hesaplamasını tutturabildiği ayetleri, kendine göre cifir hesaplarıyla güncellemeye gayret etmektedir. Mesela o, "قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ" ayetinin tefsirinde, bu ayetin cifire göre 1352-1354 yıllarına tevafuk ettiğini belirtmektedir. Bunun da ikinci dünya savaşına işaret olduğunu, ümmeti Muhammed'in bu harbe girmemesini, Allah'a sığınması gerektiğini, ayrıca mana-yı remizle, risale-i nur şakirtlerinin Eskişehir hapisanesinden kurtulmalarını ve haklarındaki imha planlarının akim bırakılmasını remzettiğini iddia etmektedir. Devamla "مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ" ayetinin, risale-i nur şakirtlerinin Denizli hapisanesinden kurtulmalarına, bir manayı remizle ona baktığını iddia etmektedir. "النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ" ayetinin ise saltanatın değiştirilmesine, Balkan ve İtalyan harplerine, birinci dünya savaşının patlamasıyla maddi ve manevi şerlerin siyasi diplomatların radyo diliyle herkesin kafalarına sihirbaz ve zehirli üflemeleriyle bin senelik medeniyet terakkiyatının vahşiyane mahveden şerlerin vücuda gelmeye ha-

[900] İmam Maturidi, Zeyd ile Zeyneb'in evliliğinden bahseden Ahzab suresi 37. ayetin tefsirinde, söz konusu geleneğe aykırı diyebileceğimiz bir yaklaşım sergilemektedir. Şöyleki İmam Maturidi, Ehli Te'vilin genelinin "وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ" ibaresinde Allah'ın açıklayacağı, Peygamberin gizlediği şeyin onun Zeyneb'e karşı beslediği sevgisi ve onunla evlenme isteği olduğunu naklettiklerini belirtmektedir. Bunun karşısında bu düşüncenin doğru olmadığını, Peygamber için böyle bir şeyin düşünülümeyeceğini, "Allah'tan kork eşinle boşanma" diyen birinin, böyle bir gizli ajandasının olamayacağını ifade etmektedir. Maturidi, *Tevilat*, VIII, 391.

zırlanmaları tarihine tevafuk ettiğini belirtmektedir.[901] Saidi Nursi, biraz daha ileri giderek, "وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا" Hud suresi 108. ayetindeki söz konusu bölümün, cifir hesabını yaptıktan sora bu ayetin, Risale-i nur şakirtlerinin cennet ashabı olduklarına işaret ettiğini iddia etmektedir.[902]

---

[901] Bediuzzaman Said Nursi, *Asa-yı Musa*, Sözler, İstanbul 1979, s. 76-77. Said Nursi, bu güncelleme işini biraz abartarak bazı ayetlerin Risalelere işaret/remz ettiğini iddia etmektedir. Hatta İbrahim suresi 1. ayetin yorumunda "لِتُخْرِجَ النَّاسَ" ayetinin cifir hesabına göre Risale-i Nur'un makbuliyetine remzettiğini, ayrıca insanların Kur'an'dan gelen bir nur ile karanlıklardan ışıklara çıkarılacağını iddia etmektedir. Said Nursi, "الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ" ibarelerinin cifir hesabıyla, Risale'nin cifir hesabını mukayese etmektedir. O, kelimelere farklı sayılar vererek, bir hesaplama sonucunda ayetin 999; Risale'nin cifirinin ise 998 şeklinde çıkarır. Sonra da ayetin bir tek farkla tevafuk edip Risalelere ima ettiğini, bu farkı da Risale'nin vahiy olmaması şeklinde belirtmektedir. (Bediuzzaman Said Nursi, *Sikke-i tasdik-i gaybi*, Sözler, İstanbul 1991, s. 86-87) Said Nursi, burada eserinin vahiy olmadığını ifade ederken bir başka yerde, "Hem madem celcelutiyye'nin aslı vahiydir. Ve esrarlıdır. Ve gelecek zamana bakıyor ve gayb-ı umur-u istikbaliyeden haber veriyor. Ve Madem Kuran itibariyle bu asır dehşetlidir ve Kuran hesabıyla Risale-i nur bu karanlık asırda ehemmiyetli bir hadisedir. Ve Medem sarahat derecesinde çok karine ve emarelerle risale-i nur celcelutiyyenin içerine girmiş, en mühim yerinde yerleşmiş…" şeklinde risalelerin, aslı vahiy olan celcelutiyyenin içinde olduğunu ifade ederek sanki eserinin vahiy mahsulü olduğunu ima etmektedir. Said Nursi, *Sikke-i Tasdik*, s. 105-106.
Saidi Nursi, bu eserinde işlediği neredeyse bütün ayetlerin Risaleye remz, işaret, ima ve delalet ettiğini iddia ederek, konuyu kendi eserine çevirmektedir. Hatta o, güncellemeyi o dereceye getirmekte ki neredeyse vekil aslın yerine almaktadır. Yani Kur'an ayetleri için kullanılan " آيَاتُ الْكِتَابِ" ve "şifa" gibi kavramlar risaleye hamledilmektedir. Şöyle ki o, "تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ" ve " تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ" ayetlerinin Peygamber dünyasında Kur'an ayetlerine dikkat çekiyorken aynı şekilde bu dehşetli asırda dahi işari manasıyla o Kur'an'ın ayetlerinin burhanları ve hakkaniyetlerinin alametleri ve hakikatlerinin hücccetleri ve Hak Kelamullah olduğuna delilleri olan Resail-in-nura manayı işarisiyle alamet ve burhan ve emare ve delil manasıyla ayetlerin ayetleri diye tekarar ile " تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ" ferman ederek, nazar-ı dikkati Kur'an hesabına bu asra ve bu asırdaki Resail-in-Nura'a çevirdiğini düşünmektedir. (Said Nursi, *Sikke-i tasdik-i gaybi*, s. 77; *Şualar*, Sözler, s. 615) Hatta o, 33 ayetin risale-i nura işaret ettiğini ispat etmeye çalışmaktadır. (Said Nursi, *Sikke-i Tasdik-i gaybi*, s. 60; *Şualar*, 598-625) Ayrıca "o yağ, neredeyse ateş değmeden de ışık verecektir" mealindeki Nur suresi 35. Ayetinin ilgili bölümünü, "Hem işaret ederki; Resaili'n-Nur müellifi dahi ateşsiz yanar, tahsiliçin külfet ve ders meşakkatine muhtaç olmadan kendi kendine nurlanır, alim olur" şeklinde kendine remzettiğini iddia eder. (Said Nursi, *Şualar*, 601) Ayrıca söz konusu ayetin elektiriğin bulunmasının yaklaştığına, risale-i nurun ortaya çıkmasına hem de müellifinin veladetini remzen haber verdiğini iddia etmektedir. Said Nursi, Sikke-i Tasdik, s. 64. Said Nursi burada işaret delalet mevzusuna da değinmektedir.

[902] Aynı zamanda o, bir rüyada "Resail-in-Nur şakirtleri, iman ile kabre girecekler imansız vefat

Kur'an'ın bu şekilde güncellenmesiyle ayetler başka mecralara kaydırılmakta, kulluk için indirilen bir kitab, tarih kitabı hatta kendi cemaat tarihine uygun haline getirilmektedir. Ayrıca ayetlere rakamlar verilerek bir yerlere varılması vahyi, içerisinde bir sürü şifre olan çok gizemli bir yapıt haline dönüştürmektedir. Malumdur ki bu metodu peygamber, sahabe, tabiin ve eimme-i müctehidinden hiç kimse kullanmamıştır.[903] Vahyin bu şekilde açıklanmasını, İbn Kesir gibi ayetlerin amacından saptıran çok problemli bir metot olarak değerlendirmekteyiz. [904]

Ayetlerin güncellemesi yapılırken gördüğümüz ikinci sıkıntı çok fazla tekeffül yapılmasıdır. Yani hayatta başa gelen her bir sıkıntıya sebep bulma noktasında, bir ayetin delil getirilmesidir. Veya bir cemaate/tarikata intisab edip tevbe almanın gerekliliği noktasında "Sadıklarla beraber olun", "Eğer zalimler sana gelerek, Allah'tan bağışlanma dileserlerdi, Rasulde onlar için istiğfarda bulunsaydı, Allahı çok bağışlayıcı, merhametli bulurlardı" gibi aslında konuyla pek de alakası olmayan ayetlerin güne uygun kullanılmasıdır. Haddi zatında bu usul, bireye ve toplumsal akla direnç veren bir menba olarak görülse de "ayetler/kelimeler konuldukları amacından" saptırıldığı için terkedilmesi gerekmektedir. Bu yaklaşıma Ali Küçük'ün Naziat suresinin tefsirinde "وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا" ve "وَالنَّاشِطَاتِ نَشْطًا" kavramlarına yaptığı değerlendirmeyi de örnek olarak verebiliriz. O, öncelikle ayetlerde ifade edilenlerin melekler olabileceğini belirttikten sonra, mutlak olarak bir şeye yemin edildiğinde Kur'an'ın diğer

---

etmezler" denildiğini o rüyanın bu Kuran müjdesinin habercisi olduğunu iddia etmektedir. Said Nursi, *Sikke-i Tasdik*, s. 83-84.

903 Görebildiğimiz kadarı ile bu yaklaşım, sadece Huyey b. Ahtab'ın "الم" ayetine dayanarak islam ümmetinin sonunu hesaplamaya çalıştığı rivayette geçmektedir. (Razi, *Mefatih*, II, 254) Bunun haricinde başka bir haber tespit edemedik. Taberi, sika olmayan kimselerden geldiği için bazılarının cifirle ilgili bu rivayeti nakledilmeyi kerih gördüklerini ifade etmektedir. (Taberi, *Camiu'l-beyan*, I, 208) Ahmet Mahmut Şakir, rivayetin değerlendirimesini tefarruatlı bir şekilde yapmaktadır. bkz. Taberi, *Camiu'l-beyan*, I, 217.

904 İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Daru'l-kütübil'l-ilmiyye, Beyrut 1419, I, 71.

yerlerinde onu takyid eden bir ayet olmazsa, yeminin genel olarak değerlendirilebileceğini iddia etmektedir.[905] Sonra da "النَّازِعَاتِ" ve "النَّاشِطَاتِ" da böyle bir durumun söz konusu olduğunu belirterek, zorla söküp çıkarma ve kolayca söküp çıkarmanın ne olabileceği konusunda fikir yürüterek, "neleri söküp çıkarırlar" diye bir soru sorduktan sonra şu açıklamayı yapmaktadır.

"Çocuklarınızı zorla söküp çıkarırlar evlerinizden Zerdüşt boyalı materyalist bir eğitim çukuruna atmak için… Sizin istediğiniz eğitim kurumlarını imam hatipleri kapatarak kendi istedikleri çukurlara onları atmak için zorbayla onları evlerinizde çıkarırlar… Veya vergi diye zorla insanların ceplerindekini söküp çıkaranlara yemin olsun ki… Veya zorla zorbayla başörtülere el atıp soyanlara yemin oldun ki…" [906]

Görüldüğü gibi 28 şubatın izlerini taşıyan bu yorum, toplumsal direnç verme konusunda gerçekten önemli bir rol oynayabilir. Bu süreç, müslümanlar için sıkıntılı bir dönemdi. Ancak sure Mekki'dir, Mekke dönemi ise müslümanlar için çok daha sıkıntılı bir zamandı. Şayet bu yeminler, Ali Küçük'ün iddia ettiği gibi anlaşılmalıysa, bu durumda Peygamberin veya sahabenin bu yeminlerle bir direnç/teselli/tehdit edinmeleri gerekirdi. Ancak görebildiğimiz kadarıyla müfessirler, söz konusu ayetlerin/ yeminlerin tefsirinde, o dönemde yaşanılan sıkıntılara hiç atıf yapmamaktadırlar. Dolayısıyla Kur'an'da elbette müşriklerin zulmüne, Müslümanların sabretmesi gerektiğine işaret eden ayetler mevcuttur. Zamanımızda çekilen meşakketlere sabredilmesini

---

[905] Ali Küçük, *Besairu'l-Kur'an*, XVI, 123. Gerçi Taberi de söz konusu ayetin tefsirinde, benzer bir yaklaşım sergilemektedir. O, ilk iki ayette yemin edilen şeylerin ölüm melekleri, ölüm, yıldızlar, çıkarılan nefis olabileceğine dair rivayetleri belirttikten sonra, bütün bu rivayetlerin muhtemel olduğunu, ayetteki yeminlerin mutlak anlamda çekip çıkarılan her şey olabileceğini belirtmektedir. (Taberi, *Camiu'l-beyan*, XXIV, 186) Taberi'nin bu açıklamasından onun toplumda çekip çıkarılan her şeyi kastettiğini ifade etmek aşırı bir yorum olarak değerlendirmelidir. Mesela "وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ" ayetinin batıp kaybolan herşey, güneş, ay, gece, manaların yanında "zeker" şeklinde anlamlandırılması, ayetin, rivayet var diye bu şekilde yorumlanmasını sahih kılmamaktadır. Ayetin tefsiri için bkz. İbn Arabi, *Ahkamu'l-Kur'an*, IV, 469. Dolayısıyla rivayetlerin yorumunda da makullük esas alınmalıdır.

[906] Ali Küçük, *Besairu'l-Kur'an*, XVI, 123-124.

tavsiye cihetinde o ayetlere müracaat edilebilir, ancak ayetlerin kastını zorlayarak bir yaklaşım sergilenmemelidir. Değilse Kur'an sabitesi olmayan, her anlama ve her tarafa çekilebilen bir kitap haline gelecektir ki bu da Kur'an için apaçık bir bühtan olur.

Ayetlerin güncellemesi yapılırken görülen sıkıntılardan bir diğeri de yaşanılan çağın kültür ve kabullerinin etkisinde ayetlerin yorumlanmasıdır. Burada şunu ifade edelim ki dilin elverdiği ve seleften konuyla ilgili bir uygulama veya rivayet olduğu müddetçe, yaşanılan kültüre uygun şekilde yorumlanabileceğini kabul etmekteyiz.[907] Ancak itiraz noktamız, bugüne kadar hiçbir müfessirin söylemediği bir şeyin iddia edilmesi veya modern algılamlardan hareketle genel kabulün reddedilmesidir. Bu konuya özellikle yaşadığımız çağda sıklıkla gündeme getirilen "kadın" problemini örnek verebiliriz. Bu sahada kadın-erkek eşitliği, kadınların talak hakkı, kadının çalışması, şahitlikte ve mirasta kadın, nüşuzundan korkulan kadınların dövülmesi, hayız görmeyen kızın iddeti gibi bazı konular, sürekli gündemde tutulmaktadır. Son zamanlarda cariyeliği de bu hususa dahil edebiliriz. Biz, bütün bu konuları değerlendirmekten ziyade Nisa suresi 34. ayette zikredilen nüşuzundan korkulan kadının dövülmesi[908] meselesine değinmek istiyoruz. Burada ayetin

---

[907] Mesela cennette lütfedileceği belirtilen ve genellikle "Göğüsleri yeni tomurcuklanmış yaşıt eşler" şeklinde tercüme edilen, "وَكَواعِبَ أَتْراباً" ibaresini buna örnek olarak verebiliriz. Çünkü Tefsirlerde, "كَواعِبَ" ibaresine sadece "göğüsleri yeni tomurcuklanmış" manası verilmemekte aynı şekilde "iri göğüslü", "bakire" anlamları da nakledilmektedir. Maverdi, *Nüket*, VI, 188; Kurtubi, *Ahkam*, X, 158.

[908] Burada şu nükteye de dikkat çekmek isteriz. Söz konusu ayetin "اللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ" şeklindeki bölümünde geçen "تَخَافُونَ" ibaresine, nüşuzundan korktuğunuz/endişe ettiğiniz/kaygılandığınız" şeklinde manalar verilmektedir. Sonra da bu durumda olan kadına öğüt verilmesinden, yatağın ayrılmasından ve onun dövülmesinden bahsedilmektedir. Bize göre burada bir problem vardır. Şöyle ki hukuktaki "Suç sübut bulmadan ceza verilmez" kaidesince, nüşuz her ne ise o yapılmadığı sürece ceza -ki bu dövme fiili olarak belirtilmektedir- uygulanmamalıdır. Ancak neredeyse bütün mealler, zanla kadınlara ceza uygulatmaktadırlar. Oysa tefsirlerde "تَخَافُونَ" ibaresine "bilme", "ortaya çıkma" anlamı da verilmektedir. Dolayısıyla ayetin mealinin, "nüşuz yapan kadın" şeklinde anlaşılmasının daha doğru olduğu kanaatindeyiz.

tamamının tefsiri üzerinde değil sadece "وَاضْرِبُوهُنَّ" ibaresinin ilk dönemden günümüze kadar nasıl anlaşıldığını göstermek istiyoruz.

Tefsirlere baktığımızda konu özellikle "الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ" bölümüyle birlikte değerlendirilmektedir. Burada erkeklerin kadınlar üzerine kavvam olduğu, dolayısıyla bu kavvamlığa binaen nüşuzundan korkulan kadını dövebileceği belirtilmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla "قَوَّامُونَ" ibaresine, bazı müfessirler "lider, işleri düzenleyen, nafakayı karşılayan"[909] şeklinde yorumlarken, bazıları da buradaki kavvamlığın, hilkatten gelen özellik olduğunu belirterek, onun, ticaretle uğraşma, çeşitli meslek sahibi olma, ülke ve şehirleri dolaşma şeklinde açıklamaktadırlar. Kadınların bu sayılan özelliklerden mahrum olduğunu da belirtmektedirler.[910] Ayrıca erkeklerin kadınlardan üstün olma sebebi, kadınlara mehir vermeleri ve onların geçimini sağlamaları şeklinde açıklanırken,[911] erkeğin kadının nafakasından aciz kalması durumunda, kadın üzerindeki kavvamlığının kalmayacağı, hatta kadının erkeğinden boşanma hakkını alacağını ifade edilmektedir. [912]

Ayetin sebebi nüzulü olarak, ensardan birinin karsına tokat attığı, durum Peygambere haber verilince, Peygamberin kısas uygulanması gerektiğine hükmettiği esnada, Allah'ın söz konusu Nisa suresi 34. ayeti indirdiği, bunun üzerine Peygamberin "Biz bir şey olmasını istedik, Allah, ondan daha hayırlısını murad etti" buyurduğu nakledilmektedir.[913]

---

909 Taberi, *Camiu'l-beyan*, VIII, 291.

910 Maturidi, *Te'vilat*, III, 157. Ayrıca Tefsirlerde, "فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلى بَعْضٍ" ayetinde de üstün kılananların erkekler olduğunu ifade edilerek, erkeğin üstünlüğü, "akıl, rey, yetenek, kuvvet, rumca ve farsça yazımı, Peygamberlerin ve alimlerin erkeklerden olması, imamet, cihad etme, ezan ve hutbe okma, itikafa girme, hudud meselsinde şahitlik, Mirasta fazlalık, nikah talakda öncelik, velayet hakkı, teaddüdü zevcat, çocukların babalara nisbeti edilmesi, sakal, sarık" şeklinde sıralanmaktadır. Zemahşeri, *Keşşaf*, I, 505; İbnü'l-cevzi, *Zadü'l-mesir*, I, 401; Razi, *Mefatih*, X. 70.

911 Razi, *Mefatih*, X. 70.

912 Kurtubi, *Ahkam*, V, 169.

913 Taberi, *Camiu'l-beyan*, VIII, 291; Maturidi, *Te'vilat*, III, 158; Maverdi, *Nüket*, I, 481; İbnü'l-cevzi,

Müfessirler, nüşuz eden kadına uygulanacak metodu, öğüt vermek, sözü dinlemezlerse evde hapsetmek/yatakları ayırmak/ cimaya zorlamak/sert davranmak/ konuşmamak/yatakta sırtını dönmek, o da olmazsa, belli olmayacak ve herhangi bir uzvu kırmayacak şekilde dövmek şeklinde açıklamaktadırlar.[914]

Tefsirlere bakıldığında kadınların dövülüp dövülmemesi konusunda çeşitli rivayetler nakledilmektedir, Mesela, Peygamberin "kadınlarınızı dövmeyin" dediği, Hz. Ömer'in kadınlardan şikayetçi olması üzerine de, Peygamberin dövmeye izin verdiği, daha sonra durumdan kadınların şikayet etmesiyle de Peygamberin "Sizin en hayırlınız ehline iyi davrananızdır" buyurduğu nakledilmektedir.[915] Bunun karşısında yine Peygamberden "Sopayı eşinin göreceği yere koy, lakin onu sopayla dövme, belli olmayacak şekilde ayakkabıyla döv"[916] "Ma'ruf konusunda size isyan ederlerse, eşlerinizi belli olmayacak şekilde dövün"[917] rivayetlerini nakletmektedirler.

Yukarıdaki rivayetler de dahil olmak üzere görebildiğimiz kadarı ile ilk dönemden itibaren müfessirler, "وَاضْرِبُوهُنَّ" ibaresine belli etmeden, azalara zarar vermeden veya sembolik anlama gelebilecek ayakkabı bağı, misvak vb. şeylerle dövme tarzındaki rivayetleri de naklederek, kelimenin belli olmadan dövme anlamına geldiğini ifade etmektedirler.[918] Son dönemlerde ise örneğin İbn Aşur, diğer müfessirlerin aksine Ata'dan nakledilen "kadınlar dövülmez"

Zadü'l-mesir, I, 401.

[914] Taberi, *Camiu'l-beyan*, VIII, 313; Maturidi, *Te'vilat*, III, 161; Maverdi, *Nüket*, I, 482; Zemahşeri *Keşşaf*, I, 507; İbnü'l-cevzi, *Zadü'l-mesir*, I, 402. Razi, bu sıralamayı Hz. Ali'den nakletmektedir. Razi, *Mefatih*, X, 72

[915] Maturidi, *Te'vilat*, III, 162.

[916] Maturidi, *Te'vilat*, III, 164; Zemahşeri, *Keşşaf*, I. 507.

[917] Maverdi, *Nüket*, I, 482.

[918] Taberi, *Camiu'l-beyan*, VIII, 314. Razi, İmam Şafi'den dövme mubahtır ancak terketme efdaldir. Kadın dövülecekse iz bırakmayacak şekilde dövülmesi gerektiğini nakletmektedir Razi, *Mefatih*, 10, 72.

görüşünü tercihe şayan olduğunu ifade etmektedir.[919] Ayrıca cumhurun, iz bırakmayacak şekilde kadınların dövülmesine kaynaklık eden rivayetlerden hareketle söz konusu ayet hususunda İbn Aşur, bu hükümde bazı insanların veya kabilelerin örflerinin gözetildiğini ifade etmektedir. O, insanların bu konuda farklı seviyelerde olduğunu, bedevilerde erkeğin kadını dövmesinin, haddi aşmak veya onurunu zedelemek gibi bir fiil/tavır olarak görülmediğini belirtmektedir.[920]

Diyanet tefsirinde de İbn Aşur'un yaklaşımı benimsenerek, dayağın insanın yaşadığı toplumun örf ve adetine göre zikredildiği, ancak Peygamber'in, eşin dövülmesine izin vermediği beyan edilmektedir. Ayrıca "iyi olan kocanın karısını dövmeyeceği" sözünün, bu yakışıksız davranışın önüne bir set olarak durduğu dile getirilmektedir. Sonra da sünnetin ayeti neshetmediği sadece hükmün yerelliğini ve kültürel bağını açıkladığı belirtilmektedir.[921] Tabi ki "Sizin iyileriniz eşlerini dövmez" sözünü aktaranlar, tefsirlerinde ayetin sebebi nuzülünde Peygamberin "Biz bir hüküm koymak istedik, Allah da başka bir hüküm koydu, Allah, en iyi hükmü verendir" buyurduğunu da naklетmektedirler. Bu durumda "Allah en iyi hüküm koyandır" kaidesi temel alınarak, ayetin değerlendirilmesi mümkünken, kültürel fark veya hakim gücün etkisi, yorumlama farklılığına sebep teşkil etmektedir.

Görüldüğü gibi son dönemde yaşayan müfessirler, "وَاضْرِبُوهُنَّ" ibaresine vurma/dövme anlamı vermekle birlikte bunu tarihsel veya bölgesel olarak

---

919 İbn Aşur, *Tahrir*, V, 43. İbn Arabi ise Ata'nın görüşüne özel bir başlık açmakla birlikte, tercih ettiği görüşü, belli olmayacak şekilde dövülme olarak ifade etmektedir. İbn Arabi, *Ahkamu'l-Kur'an*, I, 536

920 İbn Aşur, *Tahrir*, V, 42. Burada şunu da ifade edelim ki İbn Aşur, dövme meselesinde bölgesellikten bahsederken, erkeklerin kavvam oluşunu hem bedevi hem hadarilerde erkeklerin hakim olduğunu iddia etmektedir. (İbn Aşur, *Tahrir*, V, 39) Diğer bir ifade ile ayetin baş tarafı yani erkeklerin kavvam oluşu evrensel ancak ayetin sonu bölgesel olmaktadır. Bu da gerçekten dikkat çekici bir durumdur ve bize göre dövme meselesini bölgesel yapma gayretinin ipuçlarını vermektedir.

921 Hayrettin Karaman vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, II, 60-61.

yorumlamaktadırlar. Bu görüşten ayrı olarak kaynaklarda وَاضْرِبُوهُنَّ" ibaresine vurma/dövme haricinde "sevişme"[922], "kovma" ve "kısa süreli ayrılma"[923] şeklinde anlam verenler de vardır. Bu anlamlardan "sevişme"nin metne hiç uygun olmadığını ifade etmek isteriz. Çünkü "ضَرَبَ" kelimesinin sözlük anlamlarında bu anlam olsa da, yukarıda açıklandığı gibi "وَاهْجُرُوهُنَّ" ibaresinin, bu manada zikredildiğini ifade edenler vardı. Dolayısıyla aynı anlama gelen iki kelimenin ard arda getirilmesi uygun değildir. Ayrıca ilk dönemden bu güne kadar baktığımız hiçbir tefsirde bu anlama gelen bir görüş/rivayet yoktur. Bundan dolayı bu yaklaşımın aşırı bir yorum olduğunu düşünmekteyiz.

İkinci anlama gelince, bunun özellikle son zamanlarda medyada sıklıkla gündeme getirildiğini görmekteyiz. Bu minvalde Bayraktar Bayraklı, "وَاضْرِبُوهُنَّ"yi "Onları kovunuz" şeklinde yorumladıktan sonra ibareye "onları dövün" anlamı verilmesinden dolayı "Kur'an'ın kadınları dövülmesini emrettiği" şeklinde İslam'a saldırılar yapıldığını belirtmektedir.[924] Sonra da "ضَرَبَ" fiilinin çeşitli sözlük anlamlarını vererek, kadınlara uygulanacak son metodun dövmek mi yoksa kovmak mı olduğu üzerinde durmaktadır. Bayraktar Bayraklı, kovmanın dövmeden daha etkili olduğunu ima ederek, Peygamberin kadınların dövülmesini tasvip etmediğini belirtmektedir.[925]

Sonuçta bu ibare, ilk dönemden itibaren, belli olmayacak şekilde ve de

---

922 Hüseyin Atay, bu ayeti mealinde onlarla sevişin şeklinde tercüme etmiştir.

923 Mehmet Okuyan, ayette ifade edilen "وَاضْرِبُوهُنَّ" ibaresinin kısa süreli ayrılık olarak değerledirmektedir. *https://www.youtube.com/watch?v=pjADNgL8_qc*; Mustafa Öztürk de bu yaklaşımı eşleştirmekte ayeti tarihsel bağlamı içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Öztürkün değerlendirmesi için bkz. *https://serdargunes. wordpress. com/ 2014/01/04/nasize-kadinlari-dovmek-mi-yoksa-evden-uzaklastirmak-gibi-bir-disiplin-cezasi-vermek-mi/*

924 Aslında bu açıklamada da savunmacı bir yapının olduğu görülmektedir. Yaşanılan çağda hoş karşılanmıyor diye ayetlerin çağa uyarlanması ne derece doğrudur? Bu durum üzerinde düşünülmesi gereken bir problemdir. Acaba Arap toplumu, çağımızdaki kültür seviyesinde olsaydı hüküm farklı olur muydu? Öyleyse Kur'an'ın hükümleri, ne kadar bağlayıcıdır meselesi başlı başlına değerlendirilmesi gereken bahsi diğerdir.

925 Bayraktar Bayraklı, *Yeni Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, V, 124.

uzuvlara zarar vermeden dövme şeklinde anlaşılırken, Peygamberden hem dövmeye hem de dövmemeye dair rivayetler nakledilmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla kadınların dövülmeye-ceğini ifade eden ilk rivayet, Ata'dan gelmektedir. Ancak bu görüş, tefsirlerde pek kabul görmemişken, son dönemlerde bu yaklaşım öne çıkarılmaktadır. Burada İbn Aşur ve Diyanetin yaklaşımı çok önemlidir. Tarihsel addedilebilecek bir yaklaşımla, bedevi-hadari ayrımı yapılarak, ayetin açıklanması, bize göre sakıncalı ve nihai noktası belli olmayan bir durumdur. Çünkü bu yaklaşıma göre, özellikle modern dünyayla çelişen, bütün hükümlerin arap adetine, onların yaşam şekline göre vaz' edildiği iddia edilebilir. Ayrıca ayette ifade edilen dövmenin, bölgesel ve bedeviler için söz konusu olduğunu kabul etsek bile, uyulması emredilen Peygamberlerden Eyyüb'ün (a.s.) kıssasında "خُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنَثْ" şeklinde zikredilen dövme olayı, nasıl te'vil edilecektir. Hadari- bedevi ayrımı yapan İbn Aşur bile bu ayette Eyyüb'ün (a.s.) bir sebepten dolayı eşine kızdığını ve iyileştiğinde eşini döveceğine dair yemin ettiğini nakletmektedir. Ne hikmetse İbn Aşur, dövme gibi çok bedevi kabul ettiği bir eylemi, Eyüb'ün (a.s.) yapacağına dair yemin etmesi üzerinde hiç durmamaktadır.[926] Hidayete erdirildiğinden dolayı takip edilmesi emredilen Eyyüb'ün (a.s.), burada bedevi karakterde bir yapıya sahip olduğu mu iddia edilecektir. Dolayısıyla modern zihne uymadı diye ayette ifade edilen bir ibarenin, metnin elvermediği şekilde çağa göre yorumlanmasının doğru olmadığını ifade etmek isteriz.

IV. AYETLERE ÖN KABULLE YAKLAŞIM

Konulu tefsirde, dikkat edilmesi gereken konular başlığı altında belirtilen, "ön kabul ve mezhebi tavırdan uzak kalınması" gerektiği kuralının, ayetlerin tefsirinde pek de uygulanmadığı görülmektedir. Tefsirlerde ayetlerin manaları,

---

[926] İbn Aşur, *Tahrir*, XXIII, 273.

bazen kabul edilen görüş çerçevesinde[927] ve mezhebi eğilime göre değerlendirilmektedir.[928] Yer yer usul kaidelerinin delili olarak ilgili ilgisiz ayetler serdedilmek-tedir.[929] Kabul edilen görüşe göre ayetler, hakikat-mecaz anlamına hamledilmektedir.[930] Burada tefsirin, işari, rivayet ve dirayet türü olması veya müfessirin ehl-i sünnet, mutezile ve şia müntesibi olması durumu değiştirmediği ifade edilmelidir.

---

927 Bu yaklaşım, siyakın ihmalini de beraberinde getirmektedir. Razi'nin büyük günah işleyenlere şefaatin varlığını ispat etme adına ileri sürdüğü delillere yaklaşımını örnek olarak verebiliriz. Razi, "إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ" Maide suresi 118. ayeti ile "فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ" İbrahim suresi 36. ayetlerinin tefsirinde, ayetlerin bağlamına dikkat etmeden zihnindeki doğruyu ispat etmeye çalışmaktadır. Şöyleki Maide suresinde Allah, kıyamette İsa'yı (a.s.) "Beni ve annemi Allah'ın dışında sen mi ilah edinin" dedin şeklinde sorgularken, İsa'nın (a.s.) savunmasının akabinde bu duayı yaptığı ifade edilmektedir. Bu tabloda duaya muhatab olan kimselerin İsa (a.s.) ve Meryemi ilah edinenler olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Razi, büyük günah işleyenlere şefaatin varlığına inandığı için ayeti, bu inancına basamak yapmaya çalışmaktadır. Ona göre İsa'nın (a.s.) şefaatini ifade eden ayet ile İbrahim'in (a.s.) kendisine isyan edenler için yaptığı dua, kafirlere, itaatkar müslümanlara, küçük ve büyük günah sahibi olup tevbe eden müslümanlara delalet etmesi mümkün değildir. Çünkü bu durumda mutezilenin de söz konusu kimsElere azab edilmeyeceğini kabul ettiklerini nakletmektedir. Sonuçta o, ayette belirtilen şefaatin, tevbe etmeden ölen büyük günah sahiblerinin kastedildiğini ifade etmektedir. Razi, *Mefatih*, III, 498

928 Bunun en somut örneği abdest ayetinde ifade edilen "لاَمَسْتُمُ النِّسَاءَ" ibaresine Şafii ve Hanefi mezhebine bağlı müfessirlerin yaklaşımıdır. Tefsirler incelendiğinde sanki aslolanın metnin ne dediği değil, mezhebin ayeti nasıl te'vil ettiğidir. Dolayısıyla mezhebe göre açıklama gayretine gidilmektedir. Örnek için bkz. Cessas, *Ahkam*, II, 464; İlkiya Herrasi, *Ahkam*, II, 465.

929 Ayetlerin neden bahsettiğine veya konunun ne olduğuna bakılmaksızın ayetlerden kaideler üretilmekte veya kaidelere dayanak yapılmaktadır. Mesela icma'a " وَكَذلِكَ جَعَلْناكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى النَّاسِ" Bakara suresi 143, "وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ" Nisa suresi 59, "وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ" Nisa suresi 115. ayetleri delil getirilmektedir. (Razi, *Mefatih*, IV, 88; X, 117; XI, 219) Kıyasın iptaline dair " وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ" Nahl suresi 44. ayet getirilmektedir. (Razi, *Mefatih*, XX, 211) Bununla birlikte Nahl suresi 89. ayetten bir grup alim, kıyasın nefyini ispat ederken; diğerleri kıyasın Allah'ın hükmü gibi olduğu sonucuna varmaktadır. Razi, *Mefatih*, XX, 258.

930 Bu maddeye en güzel örnek, "miskin"e malı mülkü olmayan kimse anlamı veren Hanefi mezhebine müntesip bazı müfessirlerin, "أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ" şeklinde misikinin gemi sahibi olduğunu ifade eden Kehf suresi 79. ayette geçen "mesakin" ifadesine yaptıkları yorumdur. Ayette geçen miskinin, gemi sahibi olmadığını ispat etmek adına, kelimenin mecazen merhamet için söylendiği, gemide çalışan anlamında veya gemiyi kiralayan manasında kullanıldığı; kelimenin miskin değil messak olduğu, işçilerin başı ve deri tabaklayıcısı manalarına geldiği şeklinde te'vil edilmeye çalışılmaktadır. Bkz. Alusi, *Ruhu'l-meani*, VIII, 332.

Ayetlere, mezhebi veya ön kabulle yaklaşıma örnek olarak Araf suresi 204. ayetini göstermek mümkündür. Bilindiği üzere Hanefiler, Şafiiler ve Malikiler arasında imamın arkasında duran cemaat için Fatiha suresinin okunup okunmayacağı meselesinde tartışma vardır.[931] Hanefilere göre, imamın arkasında Fatiha suresini okumaya gerek yokken; Şafiilere göre bu şarttır. Bu bağlamda müfessilerin konuya delil sayılabilecek ayetleri, mezhebi eğilimlerine göre değerlendirdikleri görülmektedir.

Müfessirler, وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ayetinin sebebi nüzulüne dair çeşitli rivayetler nakletmektedirler. Buna göre ayetin Peygamber, namazda açıktan kıraat ettiğinde, bazı sahabenin de yüksek sesle okuması; Müşriklerin, Peygamber namaz kıldığında yanına gelip "Bu Kur'an'ı dinlemeyin, gürültü yapın" demeleri; Ensardan bir gencin namazda Peygamber Kur'an okuyorken karşılık vermesi veya namazın ilk farz kılındığı dönemlerde sahabenin namazdayken konuşmaları üzerine indirildiği rivayet edilmektedir. Bunlardan ayrı olarak Peygamber, hutbe irad ederken susup dinlenilmesi için söz konusu ayetin indirildiği nakledilmektedir.[932]

Müfessirler, mezhebi değerlendirmelere girmeden önce ayetle ilgili genel değerlendirmelerinde çok farklı yaklaşmadıkları görülmektedir. Bu meyanda onlar, müminlere Kur'an okunduğu zaman, ayetleri anlamak, öğütlerinden ibret almak için ayete kulak vermelerini, ayetleri akletmek ve üzerinde düşünmek için susmaları gerektiğinin ifade edildiğini belirtmektedirler.[933] Bundan

---

[931] Hanefiler, imam cehri de hafi de okusa, cemaatin Fatiha suresini okumasına gerek olmadığını; Şafiiler de her iki durumda Fatiha suresinin okuması gerektiğini; Malikiler ise hafide okumasını cehride susması gerektiğini kabul etmektedirler. Cessas, *Ahkam*, III, 61-62; İbn Arabi, *Ahkam*, II, 367; Herrasi, *Ahkam*, III, 143.

[932] Taberi, *Camiu'l-beyan*, XIII, 345-352; Cessas, *Ahkam*, III, 61; İbnü'l-cevzi, *Zadü'l-mesir*, II, 183; Razi, *Mefatih*, XV, 439.

[933] Taberi, *Camiu'l-beyan*, XIII, 345; Maturidi, *Te'vilat*, V, 126. Zemahşeri, "فاستمعوا له" ibaresinin, "ayetle amel edin de onları çiğnemeyin" anlamına geldiğini de nakletmektedir. Zemahşeri, *Keşşaf*, II, 192.

sonra ayetin neye delalet ettiği konusuna değinmektedirler. Burada müfessirler, hangi Kur'an okuyan kimseyi, kimin ve nerde dinlemesi gerektiği konusunda ihtilaf edildiğini belirttikten sonra konuyu, cemaatin namazda, hutbede ve hem namazda hem de hutbede imamın okuyuşunu dinlemesi, şeklinde üç ana gruba ayırmaktadırlar.[934] Mesela Taberi, üçüncü görüşü benimsediğini ifade ederken[935] Cessas, Zemahşeri gibi ayetin namazda ve namaz dışında Kur'an'ı dinlemenin vucubiyetine delalet ettiğini[936] kabul etmekle birlikte, ayetin namazda okunan Kur'an'ın dinlenmesine işaret ettiğini ve diğer rivayetlerin ise kayde değer olmadığını iddia etmektedir.[937]

Sonra da müfessirler, namazda imamın arkasında cemaatin ne yapması gerektiği konusuna açıklık getirmektedirler. Bundan sonra mezhebi kabule göre ayetin tefsirinde farklılıklara gidildiği görülmektedir. Mesela İmam Maturidi, söz konusu ayetin, Kur'an okunduğu zaman dinlemeyi emrettiğini, bu dinlemenin ise iki vechesinin olabileceğini belirtmektedir. Birinci anlama göre ayetin müşriklerin, "Kur'an okunduğu zaman ses yapın" sözlerine karşı, Allah'ın müminlere "Kur'an'ı dinleme"yi emrettiğini ifade etmektedir. İkinci durumda ise bu dinlemenin, namazda okunan ayetleri dinleme şeklinde anlaşılabileceğini belirtmektedir. İmam Maturidi, Rasulullah'ın namazda Kur'an okuduğunda sahabenin de aynı şeyleri tekrar etmeleri üzerine ayetin indirildiğini naklettikten sonra durum bu minvalde ise imamın arkasında cemaatin susması gerektiğini belirtmektedir. Sonra da imamın arkasında cemaatin susması gerek-

---

[934] Taberi, *Camiu'l-beyan*, 344,352; Maturidi, *Te'vilat*, V, 126; Maverdi, *Nüket*, II, 290.

[935] Taberi, *Camiu'l-beyan*, 352. Herrasi, ayette dinlemenin farz olduğu yer, hutbe olduğu kabul edilirse, bu durumda farz olan dinlemenin, Kur'an'la sınırlı kalmayacağını iddia etmektedir. Herrasi, *Ahkam*, III, 144.

[936] Zemahşeri, *Keşşaf*, II, 192; Razi, *Mefatih*, XV, 439. Bu manada Razi, Hasan Basri ve Ehli zahirden, ayetin umumiliğiyle amel edilmesi gerektiğini, yani insan nerede Kur'an duyarsa orada durup dinlemesi ve susması gerektiğini nakledilmektedir. Bu durumda, yoldan geçenin de çocukları okutanın da Kur'an'ı dinleme zorunluluğu ifade edilmiş olmaktadır. Razi, *Mefatih*, XV, 439.

[937] Cessas, *Ahkam*, III, 61.

tiğiyle ilgili haberleri nakletmektedir.[938]

Bunun karşısında Herrasi, "Ayete göre imamın arkasında susulması gerekiyorsa, neden "وَأَنْصِتُوا" hükmünce namaz tekbirleri, rükûda ve secdede tesbihler terkedilmiyor" şeklinde Hanefilerin görüşüne itiraz etmektedir.[939] Ayrıca Herrasi konuyu, "وَقالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لا تَسْمَعُوا لِهٰذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ" şeklindeki Fussilet suresi 26. ayeti ile "وَإِذْ صَرَفْنا إِلَيْكَ نَفَراً مِنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قالُوا أَنْصِتُوا" şeklindeki Ahkaf suresi 29. ayetle irtibatlandırarak, Müslümanlara Peygamber Kur'an okuduğu zaman, vahyin işitilmemesi için kafirlerin yaptığının aksine, gürültüden uzak, cinlerin yaptığı gibi Kur'an okunurken susmaları gerektiğinin emredildiğini belirtmektedir.[940] Bununla birlikte Herrasi, her iki ayette de önce "dinleme" sonra "susma"nın emredildiğine dikkat çekerek, aklı olan herkesin burada kastedilen durumun susup dinlemek olduğunu anlayacağını söyle-mektedir. Buradan hareketle o, ayetlerde kastedilen dinlemenin, Peygamberin tebliği olduğunu, insan kendisi için okuduğunda ise buna gerek olmadığını açıklamaktadır.[941] Yani Herrasi'ye göre, ayette belirtilen "dinleme" ve "susma" oyun ve eğlence gibi batıl olan dünya işlerini bıraktırmak için emredilmiştir. Değilse Allah katında farz olan bir işin terk edilmesi için söylenmemiştir.[942]

Razi de söz konusu ayetin, imamın arkasında cemaatin susup dinlemesine delalet etmediğini ispat etmek için ayette hitabın müminlere değil kâfirlere

---

[938]Maturidi, *Tevilat*, V, 127. Hanefilerin yaklaşımını görmek için bkz. Ebussuud, *Tefsir-i Ebissuud*, III, 310;

[939] Herrasi, *Ahkam*, III, 143.

[940] Herrasi, *Ahkam*, III, 144.

[941] Herrasi, *Ahkam*, III, 144.

[942]Herrasi, Peygamber namazda Kur'an okuduğunda, ashabın kendisine arkadan cevap verdiğini, bunun üzerine ayetin indiğini, bu rivayetin de imam cehri okurken, karşılık verilmemesi gerektiğine delalet ettiğini belirtmektedir. Ayrıca sahabe, namazda aralarında konuştukları için bu ayetin indiğini belirtmektedir. (Herrasi, *Ahkam*, III, 146) O, imam okuma esnasnda susunca veya sessizce okunması gerektiğini savunurken, Razi de susmanın açık okumayı terketmek anlamına geldiğine dair rivayeti nakletmektedir. (Razi, *Mefatih*, XV, 440) İmam Maturidi ise, susmanın bizzat okumayı nehyettiğini iddia etmektedir. İmam Maturidi, *Te'vilat*, V, 130.

olduğunu iddia etmektedir. Razi, söz konusu ayetin siyakında, konun müşriklerin peygamberden, nübüvvetinin ispat edecek bazı mucizeler getirmesini istediklerini; Kur'an'ın, onun nübüvvetinin sıdkına işarette kafi olduğu için Peygamberin bunu terkettiğini açıklamaktadır. Sonra da Kur'an'ın, Peygamberin nübüvvetine delil olarak yeterli bir mucize olduğunu, bu manayı, "هَذَا بَصائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدىً وَرَحْمَةٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ" ayetinin ifade ettiğini iddia etmektedir. Razi, bu olaydan sonra konunun kesilip, "وَإِذا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا" şeklinde imamın arkasında cematin dinlemesi meselesine sözün getirilmesinin, ayetler arasındaki irtibatı koparıp tertibi bozacağı için bu uslübun Allah'ın kelamına yakışmayacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla o, Kur'an'ın müşriklerin mucize iddialarına karşı bir cevap ve Peygamberin nübüvvetinin sıdkına en büyük delil olduğunun anlaşılması için Allah'ın Kur'an okunduğunda vahyin dinlenilmesini ve onun fesahati ortaya çıkıncaya kadar susulmasını emrettiğini söylemektedir. Ayrıca Kafirlerin, ancak bu şekilde Kur'an'ın nübüvvete delil olduğunu analayacaklarını ifade etmektedir. [943]

Son olarak konulu tefsir açısından önemli bir problem olan, ortamın gözardı edilmesi meselesine dikkat çekmek isteriz. Şöyleki müfessirler, Araf Suresi 204. ayetin, hutbede okunan Kur'an'ın dinlenmesine yönelik indirildiği rivayetini nakletmektedirler. Ancak müfessirlerin, söz konusu "hutbe" rivayetine yeterince değinme-dikleri görülmektedir. Kaynaklarda bu görüş, İmam Şafii'den nakledilerek çeşitli şekillerde te'vil edilmeye çalışılmaktadır. Mesela Ra-

---

[943]Razi, *Mefatihu'l-gayb*, XV, 441. Razi'nin, muhatabın müşrikler olduğuna dair diğer bir delili de ayetin sonunda zikredilen "لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ" ibaresidir. Çünkü ona göre Allah, bir önceki ayette kesin bir ifade ile Kur'an'ın müminlere rahmet olduğunu belirtmesine rağmen, hemen sonra ihtimalli bir ifade ile "لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ" demesi uygun değildir. Bu yüzden o, muhatabın müminlerden ziyade kafirlerin olmasının, duruma daha uygun olduğunu belirtmektedir. (Razi, *Mefatihu'l-gayb*, XV, 441) Her ne kadar Razi, bu şekilde iddia etse de Cessas'a göre, imamın arkasında susulması gerektiğiyle ilgili söz konusu ayetin nüzulde selef ittifak etmemiş olsalardı bile ayetin, imamın kıraatini dinlemenin vucubuna yeterli bir delildir. Cessas, *Ahkam*, III, 61.

zi, bu görüşü olumluyarak[944] açıklamaya çalışırken, Cessas eleştirmektedir.[945] Ancak her iki grub da Mekke'de inen bir ayetin, sebebi nuzülünün Cuma hutbesine nasıl işaret ettiğini açıklama-maktadır. Oysa Kurtubi'nin de belirttiği gibi ayet Mekki'dir ve bu dönemde ne Cuma namazı vardır ne de herhangi hutbe irad edilmiştir.[946] Dolayısıyla burada "hutbe" rivayetini naklederek lehinde ve aleyhinde görüş beyan eden kimi müfessirler, ne yazık ki ayetin nüzul ortamını göz ardı etmektedirler. Bu şekilde de ayetin ihtiva ettiği mesajı, amacından çok farklı boyutlara taşımış olmaktadırlar.

Görebilediğimiz kadarı ile müfessirler, ayetin ne dediğinden ziyade, mezhebi görüşlerini göz önüne alarak ayete anlam yüklemektedirler. Sonuçta Hanefi müfessirler, ayetin imamın arkasında cemaatin susması gerektiğine; Maliki müfessirler, cehri okunan namazlarda cemaatin susmasına, hafi okunan namazlarda okumasına; Şafii müfessirler de imamın sustuğu zaman cemaatin okumasına delalet ettiğini iddia etmektedirler.[947]

İmamların içtihatları ayrı bir konu, müfessirlerin ayetlerin tefsirini, mezhebine göre açıklamaları çok farklı bir konudur. Verilen fetvaların kaynakları-

---

944Razi, alimlerin uzak bir ihtimal olarak ifade ettikleri İmam Şafii'den nakledilen hutbede dinleme görüşünü "إِذَا" edatı üzerinden açıklamaya çalışmaktadır. O, bu edatın tekrarı değil, irtibatı ifade ettiğini, bir defa yapıldığında hükmün gerçekleşeceğinden bahsetmektedir. Yani Kur'an okunduğunda onu dinleyin, emrinin hutbede okunan bir ayetin dinlenmesi durumunda hükmün gerçekleşmiş olacağını iddia etmektedir. Razi, *Mefatih*, XV, 439.

945Cessas, ayetin indiği dönemde Cuma namazı ve hutbesi olup olmadığını değil, hutbede Kur'an dinleme ile diğer sözleri dinlemenin arasında bir fark olmamasından bahsetmektedir. (Cessas, *Ahkam,* III, 61) İbn Arabi de hutbede okunan ayetin azlığından söz etmektedir. İbn Arabi, *Ahkam*, II, 368.

946 Kurtubi, *Ahkam*, IV, 316.

947Burada ihtilaf edilen konulardan biri de konuyla ilgil haberlerdir. Müfessirlerin haberlere yaklaşımları da mezhebi eğilimlerine göre olmaktadır. Buna göre her müfessir, kendi yaklaşımını destekleyen rivayetlere sarılmakta, diğer haberleri ya görmemekte veya te'vili mümkünse te'vil etmekte değilse sahih kabul etmemektedir. Örnek için bkz. Cessas, *Ahkam*, 63-67; İbn Arabi, *Ahkam*, II, 364-365. Mesela Razi, ayetin, "لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ" haberiyle tahsis edilebileceğini iddia ederken, (Razi, *Mefatih*, XV, 440) Cessas, söz konusu rivayetin zayıf olduğunu iddia etmektedir. Cessas, *Ahkam*, 65-67.

nın tesbit edilmesi, bu kaynakların değerlendirilmesi gerektiğini kabul etmekle birlikte, konumuz olmadığından dolayı imamların fetvaları hakkında bir değerlendir-mede bulunmuyoruz. Lakin tefsirleri mukayese ederken zihnimizi "Acaba müfessirler, ayet gerçekten bu anlama geldiği için mi, yoksa ayeti mezhebi görüşlerini haklı çıkarmak için mi bu şekilde yorumluyorlar?" sorusu sürekli meşgul etti. Bu da ortaya konulan bilginin değeri problemini beraberinde getirdi. Bu problemin bir çırpıda çözülebileceği kanaatinde değiliz. Bunun, diğer bir çalışma konusu olduğunu düşünmekteyiz. Ancak şunu ifade edebiliriz ki müfessirlerin özellikle ahkam tefsiri sahiplerinin, tefsirlerini mezhebi ihtilafa yoğunlaştırmaları, söz konusu problemin ayetten kaynaklanmadığı izlenimini vermektedir.

— SONUÇ —

Modern dönemde karşılaşılan problemlere rivayet ve dirayet tefsiriyle karşılık vermek oldukça meşakkatlidir. Bu sebeple, konunun detayına daha çabuk ulaşmak ve itirazlara sadra şifa cevaplar verilebilmesi için konulu tefsirin bir ilim olarak çıktığı ifade edilmektedir. Özellikle de son dönemlerde çeşitli sebeplerden dolayı spesifik konular üzerinde tartışılmaya başlanması, konulu tefsirin revaç bulmasına sebep olmuştur. Çünkü bahse konu olan hususlarla ilgili tefsirlerde veya sünnette özel çalışmaların olmaması ve tefsirlerde konuyla ilgili bilgilerin dağınık olarak verilmesi, bu husustaki bilgilerin derli toplu ve iki kapak arasında değerlendirilme ihtiyacını meydana getirmiştir. Bu durum ise konulu tefsir çalışmalarına hız kazandırmıştır.

Konulu tefsir denilince ilk olarak akla gelen ancak gerçekte konulu tefsirin alt başlığı olan Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etme yöntemi, dikkat edilmesi gereken önemli bir husustur. Fakat bu anlama usulünü konulu tefsir olarak kabul etmek doğru değildir. Çünkü bu metotta, bir ayetin ne olduğunu ortaya koymak için meramı ifade edecek kadar ayetlerin münasebetlerine yer verilmektedir. Konulu tefsirde ise konuyla ilgili bütün ayetlerin görülmesi ve değerlendirilmesi gerekmektedir. Ayrıca konulu tefsirde her metin belli bir zaman ve mekanla irtibatlı olduğu için ayetlerin indiği sebep ve ortamın da bilinmesi gerekmektedir. Kur'an'ı Kur'an'la tefsir, ilk dönemden beri her tefsir ekolünün kullandığı bir anlama biçimi olmakla birliktek, diğer ekollerde olduğu gibi konulu tefsirde de önemli bir usul sayılmıştır. Ancak bu durum, konulu tefsirin tamamını ifade etmemektedir.

Konulu tefsir, en genel anlamda, bir ayeti veya konuyu, Kur'an'ın başından sonuna kadar tarayıp, o ayet veya konuyla doğrudan veya dolaylı olarak ilgisi olan diğer ayetlerin, iniş sırasına göre ve tekrardan kaçınarak, nüzul ortamını da göz önünde bulundurarak bir bütünlük içerisinde değerlendirilmesidir.

Konulu tefsirin bu tanımı, aynı zamanda onun efradını cami ağyarını mani bir usul olduğunu da göstermektedir. Bunun karşısında diğer tefsir metotları, Kur'an'a parçacı yaklaşmak-tadırlar. Bu özelliklerine binaen diğer usullerde bilgiler, yüzeysel ve dağınık halde iken; konulu tefsirde derinlemesine ve derli topludur. Bu manada konulu tefsir, araştırmacının çerçevenin bütününü görmesini sağlaması açısından önemlidir.

Konulu tefsir çalışmalarında konuyla ilgili bütün deliller görülmeli ve bu deliller çok ciddi değerlendirmelere tabi tutul-malıdır. Çünkü araştırmada amaç, ayet veya konunun muradının ne olduğunun tespit edilmesidir. Bu neticeye sağlam bir şekilde ulaşılabilmesi için de konulu tefsir yapan kişinin, elbette dikkat etmesi gereken bazı hususlar vardır. Öncelikle zihnin metni değil, metnin zihni inşa etmesi gerekir. Bu ifadeden kastımız, çalışma-mızın çeşitli yerlerinde de gösterildiği gibi kabul edilen bir fetva veya düşünceye dayanak aramak için ayetlere yaklaşılmamasıdır. Bunun için konulu tefsirde takip edilecek usul, dahili ve harici etkenlerin bir arada değerlendirilmesidir. Yani ayetlerin siyakına, sure ve Kur'an bütünlüğüne dikkat edilmeli, varsa konuyla ilgili rivayetlere bakılmalı, indiği ortamın ne olduğu, muhatabın kim olduğu göz önünde tutularak bir değerlendirme yapılmalıdır. Yani tablo bütün olarak görülmelidir. Burada Kur'an uslübu çok iyi bilinmelidir. Zira Kur'an'ın davet metodu ve hüküm koymadaki uslübu gözden kaçırılırsa, riba ve içki örneklerinde görüldüğü gibi davette olması gereken tedricilik, hükümlere yönlendirilir.

Konulu tefsir, bu faydalarının yanında bazı problemleri de içerisinde barındırmaktadır. Bu problemleri, Kur'an'ı Kur'an'la tefsir ederken siyakın göz

ardı edilmesi, ayetlerin irtibatlandırıl-masında titizlik gösterilmemesi, ayetlere öncüllerle yaklaşılması, muhatap kitlenin ve ortamın gözardı edilmesi, ayetlerin güncellen-mesinde aşırılığa kaçılması, ortaya konulan usullerde bütün delillerin görülmemesi ve ortaya konulan usulün pratikte uygu-lanmaması şeklinde sıralayabiliriz.

"Vusulsüzlüğümüz usulsüzlüğümüzdendir" fahvasınca, usul kitaplarının konulu tefsir açısından yeniden gözden geçirilip, ortaya konulan usulün ne kadar objektif olduğunun ve hangi delillere dayanılarak ortaya konulduğunun tespit edilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Çünkü özellikle ülkemizde usullere gereğinden fazla önem atfedildiğine şahid olmaktayız. Buna rağmen incelediğimiz konulara usul kitaplarında parçacı yaklaşıldığını, delillerin tamamının görülmediğini, hatta sünnetin vahiy olduğu iddiası örneğindeki gibi ayetlerin bağlamından ve anlamından koparıldıklarını tespit ettik.

Bundan dolayı akedemik olarak usul kitaplarının, hatta hem usul kitaplarının hem de tefsirlerin, bu metod çerçevesinde bilgilerin tutarlılığını ortaya koyma adına değerlendirilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Bu mukayeseli çalışma, ortaya konulan kuralların, bütünlük içerisinde vaz' edilip edilmediğini de gösterecektir. Çünkü usul kitaplarında bir konunun delili olarak zikredilen ayet veya ayetlerin tefsirine bakıldığında, o konuya hiç temas edilmediği veya usulde verilen bilgileri tekzip ettiği görülmektedir. Örneğin usul kitaplarında, bir yerde neshden bahsedilebilmesi için iki nassın çelişmesi ve bu iki nassın cemi'nin mümkün olmaması iddia edilerek, bu duruma bazı ayetler örnek olarak zikredilmektedir. Ancak söz konusu ayetlerin tefsirine bakıldığında, bir müfessirin iki ayet arasını cem' ettiği görülmek-tedir. Bu durum da ortaya konulan usulün ve dayanaklarının yeniden değerlendirilmesini zorunlu kılmaktadır. Çünkü bu anlamda usul, "beyne'l-milel" değil "indi" bir görüş olarak ortada durmaktadır.

Bize göre konulu tefsir sayesinde tespit ettiğimiz bu problemler, iki büyük nedenden kaynaklanmaktadır. Birincisi, ayetlere ön kabulle yaklaşılmasıdır.

Bunun en somut örneği, aynı mezhebe ait usul kitaplarında görülmektedir. Çünkü burada müfessirlerin sahip olduğu düşünce ekolüne uygun olarak, ayetler tefsir edilmeye çalışılmıştır. Mesela konuyla ilgili değerlendirme yaptığımız bazı ayetlerde müfessirlerin, mezheplerine veya meşreblerine aykırı bir düşünce serdettiklerine şahit olmadık. Yani anladığımız kadarı ile bu ayetlerden çıkması gereken sonuç, baştan tespit edildiği için bu sonuca götüren basamaklar oluşturulmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla bu sonuca ulaşmak için ayetler, siyak ve muhatap kitle düşünülmeden yorumlanmıştır. Müfessirlerin, şefaatle ilgili ayetlere yaklaşımlarında, müşriklerle ilgili ayetleri Müslümanlara, iman edenlerele ilgili ayetleri de kafirlere hamletmeleri, bu yaklaşıma güzel bir örnek olarak durmaktadır.

İkinci neden ise ulaşılan sonucun sanki yakinmiş gibi addedilmesidir. Yani Herrasi'nin de ifade ettiği gibi Şafii mezhebinin görüşlerinin zandan yakin mertebesine ulaştığına inanmak, fetvayı merkeze, nassları da onun etrafına koymaya sebep olmaktadır. Aynı şekilde iki ayeti yan yana koyan bazı araştırmacılar, kendilerini şari yerine koyup "Ben söylemiyorum Allah söylüyor" diyerek görüşünü ilahileştirmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla konulu tefsir, araştırılan ve bir neticeye varılan konuyla ilgili görüşlerin farklı olabileceğini de ifade etmelidir. Çünkü metin bazen buna müsaade etmektedir. Bu sebeple ulaşılan sonucun, araştıranın kabiliyetine bağlı olduğu akıldan çıkarılmamalıdır.

Konulu tefsir, meydana gelen problemlere çözüm sunma iddiasında olduğu için asrın idrakine İslamı söyletme hedefindedir. Allah da, "ulaştığı kimselere uyarma" vazifesini Kur'an'a yüklediği için bu gün de Kur'an, herkesi uyarmaktadır. Bu da Kur'an'ın güncellenmesini, güne uyarlanmasını beraberinde getirmektedir. Bunun için ayetlerin indiği ortam ve muhataplar göz önünde bulundurularak, ayetler anlaşılmalı ve güne uyarlanmalıdır. Değilse, çok zorlama tekellüf içeren yaklaşımlar; cifir/ ebced gibi sayıya dayalı ve son derece subjektif bir tarzda ayetleri güncelleme, kendi hareketine destek

bulma gibi çok da ahlaki olmayan, hatta tahrif denilebilecek yaklaşımlara sebebiyet verebilir.

Son söz olarak şunu ifade edelim ki görebildiğimiz kadarı ile konulu tefsir, bir tarafta müfessirin ortaya koyduğu bilgi ve usulünün objektifliğini ve tutarlılığını ortaya koymakta; diğer tarafta ise hem problemin tespit edilmesini sağlamakta hem de bu probleme çözüm üretmektedir.

– KAYNAKÇA –

Abbas Ivazullah Abbas, *Muhadarât Fi't-Tefsiri'l-Mevduî*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 2007.

Abddurrahman Kasaboğlu, "Kur'an'ın Konulu Tefsiri- Konulu Tefsire Duyulan İhtiyaç ve Konulu Tefsirde Yöntem-", *Hikmet Yurdu*, Yıl, 2, Sayı, 3.

Abdulcelil Candan, *Kur'an Tefsirinde Sapma ve Nedenleri*, Denge, İstanbul 2000.

Abdulkerim Seber, "Konulu Tefsirin Teorik ve Pratik Problemlerine Dair Bazı Çözüm Önerileri", *DEÜİFD*, 2009 SAYI: 30.

Abdurrahman Abdullah Surur, "es-Siyaku'l-Kur'anî ve Eseruhu fi't-Tefsir", *Câmiatu Ümmi'l-Kurâ Küliyetü'd-Da'veti ve Usuli'd-Dîn*, 2008.

Abdurrahman Reşvani, *Menhecü't-tefsiri'l-mevduî li'l-Kur'an'i'l-kerim,Diraseten nakdiyyeten*, Dar'l-mülteka, 2009.

Abdurrezzak b. Hemmam, *Musannef,* el-Mektebetü'l-İslami, Beyrut, 1403.

Abdussettar Fethullah Said, *el-Medhal ile't-tefsiri'l-mevduî*, Kahire 1991.

Abudlkerim Yunus el-Hatip, *et-Tefsiru'l-Kur'anî li'l-Kur'an*, Daru'l-fikr, Kahire, trs.

Ahmed b. Abdullah ez-Zehrani, "et-Tefsiru'l-mevdui li'l-Kur'an'ı kerim ve nemezücü minhu", *Camiatü'l-İslamiyye*, Medine 1413.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Müessesetü kurtuba, Kahire, trs.

Ahmed Cemal, *Dirasat fi't-tefsiri'l-mevdui li'l-kasasi'l-Kur'an*, Mektebetü'l-hancı, Kahire 2001.

Ahmed Ebu Talip, "el-Menhecu'l-mevduî fi't-tefsir direse ve tatbik", *Havliyye külliyetu usuli'd-din*, Sayı. 11 kahire, 1994.

Ahmed Emin, *Fecru'l-islam*, Müessesetü Hindabi, 2012.

Ahmed Naim Efendi, *Sahihi Buhari Mutasarı Tecridi Sarih Tercümesi ve Şerhi*, Ankara 1984.

Ahmed Seyyid Kümi, Muhammed Ahmed Yusuf Kasım, *et-Tefsiru'l-mevdui li'l-Kur'ani'l-kerim*, 1982.

Ali Bakkal, "Kur'an'ı Anlamada Siyak- Sibakın Önemi", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü*, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, İstanbul, 2009.

Ali Galip Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod*, Ötüken, İstanbul 2002.

Ali Küçük, *Besairu'l-Kur'an,* Konya 2013.

Alûsî, *Ruhu'l-meânî fi tefsiri'l-kur'ani'l-azîm ve's-sebi'l-mesânî,* Daru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, trs.

Ayşegül Şen, *Kur'anı Kerimde Tekrarlar, Yeminler ve mesellerin İletişim Açısından Değerlendirilmesi*, (Basılmamış Y. Lisans Tezi), Ankara, 2006.

Bayraktar Bayraklı, *Yeni bir Anlayış Işığında Kur'an Tefsiri*, Bayraklı, İstanbul 2003.

Bediuzzaman Said Nursi, Asa-yı Musa, Sözler, İstanbul 1979.

________, *Sikke-i tasdik-i gaybi*, Sözler, İstanbul 1991.

Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, (thk. Muhammed Abdullah en-Nemre), Dâru't-Tîbe, Yrs., 1997.

Beyhaki, *es-Sünenü'l-Kübra*, Mektebetü dari'l-baz, Mekke 1994.

Beyhaki, *Şuabu'l-iman, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1410*

Bikai, *Namu'd-dürer fi tenasübi'l-ayati ve's-süver, Daru'l-kütübi'l-islamiyye, Kahire, trs.*

Buhari, *Sahih,* Daru ibn kesir, Beyrut, 1987.

Burhan Baltacı, "Tefsir Usulünün Yeniden İnşasına Fıkıh Usulünün Katkısı", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü*, İlim Yayma Vakfı, Ağustos 2009.

Cabiri, *Kur'an'a Giriş*, Trc. Muhammed Çoşkun, Mana, İstanbul 2011.

Celal Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'ana Yönelişler*, Tuğra, İstanbul, trs.

Cessas, *Ahkamu'l-Kur'an*, Daru'l-fikr, Beyrut, 1414.

_______, *el-Fusul fi'l-usul*, 1994, yrs. II

Cüveyni, *Kitabu't-telhıs fi usuli'l-fikh*, Mektebetü Dari'l-baz, Mekke 1996.

Darimi, *Sünen,* Daru'l-kitabi'l-arabi, Beyrut, 1407.

Davud Aydüz, *Tefsir Tarihi, Çeşitleri ve Konulu Tefsir*, Işık, İstanbul, 2004.

Debusi, *Takvimu'l-edille fi usuli'l-fikh*, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2007.

Dücane Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*, Tibyan, İstanbul 1995.

Ebu Abdullah Mustafa el-Adavi*, et-Teshil li te'vili't-tenzil Tefsiru sureti'l-hucurat*, Daru Maci Asiri, Cidde 2000.

Ebu Davud, *Sünen*, Mektebetü'l-asriyye, Beyrut, trs.

Ebu'l-Hüseyn, İbnu't-Tayyib, *el-Mutemed fi usuli'l-fikh,* Daru'l-kütübi'l-ilmiye, Beyrut 2005.

Ebussuud, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezeya'l-kur'ani'l-kerîm*, Daru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, trs.

Elmalılı Hamdi Yazı, *Hak dini Kur'an Dili*, azim, sd. İsmail Karacam vd., yrs. trs.

Esma Abdullah Ataullah, "Menhecu'd-diraseti'l-mevduiyyeti li ayeti'l-mevdui'l-Kur'an'i", *Mecelletü Camiati Dimeşk li'l-ulumi'l-iktisadiyye ve'l-kanuniyye,* c. 28, Sayı. 2, 2012.

es-Seyyid Ivaz, *et-Tefsiru'l-mevdui nemuzec raide fi davi'l-Kur'anı kerim*, Mektebetü'-rüşt, Beyrut 2008.

eş-Şayi', Muhammed b. Abdurrahman, *Esbabu ihtilafi'l-müfessirin*, Riyad 1995.

Fahd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rumi, *Buhus fi usuli't-tefsir ve menahicihi*, Mektebetü't-tevbe, Riyad, trs.

_______, *İtticahatü't-tefsir fi'l-karni'r-rabi aşera*, Suudi Arabisran 1986.

Fermavi, *el-Bidaye fi't-tefsiri'l-mevdui*, Matbaatu'l-hadarati'l-arabiyye, 1977.

Fethullah Said, *Medhal ile tefsiri'l-mevduî*, Daru't-tevzii ve'n-neşri'l-islami, Kahire, 1991.

Fude, *et-Tefsiru'l-mevduî ve menhecu'l-hakk fi hidayeti'l-halk*, Matbaatu'lemane, Mısır 1987.

Füneysan, *İhtilafu'l-müfessirin esbabuhu ve eseruhu*, Riyad 1997.

Gazali, *Mustasfa min ilmi'l-usul*, Daru ihyai't-turasi'l-arabi, Beyrut, 1997.

Hakkı Yılmaz, *Tebyinu'l-Kur'an İşte Kur'an*, İşaret, İstanbul 2008.

Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayan*, (thk. Mehdi Mahzûmî), Mektebetü Hilal.

Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, İstanbul, 1993.

Hasan Hanefi, "Konulu Kur'an Tefsiri Metodu", (Çev. Sönmez Kutlu), *İslami Araştırmalar*, C.9, Sayı 1-4.

Hasan Yılmaz, *Semantik Analiz Yönteminin Kur'an'a Uygulanması*, Kurav, Bursa 2007.

Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1405.

Hicazi, *el-Vahdetu'l-mevduiyye fi'l-Kur'an*, Daru'l-kütübi'l-hadis. Kahire, 1970.

Hüseyin Atay, "Kur'an'ın Anlaşılmasına Dair İlkeler", *E.Ü.İ.F.D.*, Sayı, 8, Kayseri 1992.

Hüseyin Emin Sert, *Tefsir Tarihinde Fıkhi Tefsirler ve İmam Şafii'ye Nisbet edilen Ahkamu'l-Kur'an*, EÜSBE, Kayseri, 1995.

İbn Arabi, *Ahkamu'l-Kur'an,Daru'l-fikr, Beyrut, trs.*

İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Sahnun, Tunus, 1997.

İbn Atıyye, *el-Muherrerü'l-veciz fi tefsiri'l-kitabi'l-aziz*, thk. Abdusselam abduşşafi Muhammed, Daru'l-kütübi'l-ilmiyyei Beyrut, 1422.

İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, Mekteberü'r-rüşt, Riyad, 1409.

İbn Fâris, *Mekâyisi'l-Lüga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, İttihadu'l-Kitâbü'l-Arab, Yrs., 2002.

İbn Hacer, *Fethu'l-bari bi şerhi sahihi'l-buhari*, Daru'l-magrife, Beyrut 1379.

İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azim*, Thk. Sami b. Muhammed Selame, Daru't-tayyibe, 1999.

İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Dâru Sadr, Beyrut, trs.

İbn Nüceym, *el-Eşbah ve'n-nezair fi mezhebi Ebi Hanife en-Numan*, Mektebetü'l-asriyye, Beyrut 2003.

İbn Teymiye, *et-Tefsiru'l-kebir*, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, trs.

İbnü'l-Cevzi, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, Mektebetü'l-İslamiye, Beyrut, 1404.

İbrahim Görener, "Kur'an ilimleri ve Tefsir Usulünün Bir Yöntem Çağrıştırması Sorunu", *Bilimname*, XVI, 2009/1.

İbrahim Sarmış, *Rivayetler ve Yorumlarla Akaid Oluşturmak ve Kabir Azabı*, Denge, İstanbul 2012.

İmam Şafii, *er-Risale*, Mektebetü'l-halebi, Mısır, 1940.

İsmail Aydın, *Kur'an Müphemleri olarak Zamirler*, Tibyan, İzmir 2012.

İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi II*, Fecr, Ankara 1996.

İsrafil Balcı, *Hz. Peygamber ve Mucize*, Ankara Okulu, Ankara 2013.

İzzet Derveze, *Kur'an Cevap Veriyor*, (Trc. Abdullah Baykal), Yöneliş, İstanbul 1998.

Kadi Abdulcebbar, *Şerhu usuli'l-hamse*, Daru İhyai't-turasi'l-arabi, Beyrut, 2001.

Kadir Gürler, Kur'an'ın Re'y ile Tefsirini Yasaklayan Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım, *GÜÇİFD*, 2004/1, c.III, sayı, 5.

Kasimi, *Mehasinu't-te'vil,* Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, trs.

Kurtubî, *el-Cami' li Ahkami'l-Kur'an*, (thk. Hişam Sümeyr el-Buhârî), Daru Alemi'l-Kütüb, Riyad, 2003.

Mahmut Sami Ramazanoğlu, *Bakara Suresi Tefsiri*, Erkam, İstanbul, 1985.

Maturidi, *Te'vilatu ehli's-sünne*, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2005.

Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn tefsîru'l-mâverdî*, Dâru'l-Kütüni'l-İlmiyye, Beyrut, trs.

Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, (trc. Kurul), İnsan, 1991.

Mevlüt Güngör, "Tefsir'de Konulu Tefsir Metodu", *İslami Araştırmalar*, C. 2 sayı, 7, 1988.

Muammer Erbaş, *Fahreddin Razi'nin Kur'an-ı Kerim'i Tefsir Yöntemi*, İzmir 2014.

________, *İbn Teymiyye'nin Kur'an-ı Kerim'i Tefsir Yöntemi*, İzmir 2014,

Muhammed b. Abdulaziz el-Hudayri, "Mukaddime fi't-tefsiri'l-mevduî", *Beyan*, sayı 24, 1993.

Muhammed b. Abdulvehhab, *Tefsiru sureti'n-Nas*, thk. Fahd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rumi, Müessesetü'r-risale, Beyrut, 1414.

Muhammed Bakr, *Kur'an Okulu*, trc. Mehmet Yolcu, Fecr, Ankara 1995.

Muhammed Değamin, *Menhecüyyetü'l-bahs fi't-tefsiru'l-mevdui li'l-Kur'ani'l-kerim, Daru'l-beşir,* Amman1995.

Muhammet Yılmaz, "Hicri İlk Üç Asırda 'Şefaat' ile İlgili Ayetlerin Tefsiri", *Marife*, Bahar 2014.

Muhsin Demirci, *Konulu Tefsire Giriş*, İfav, 2013.

Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2003.

Muntasir Mir, "Bir Bütün Olarak SureTefsirde Yirminci Yüzyıl Gelişmesi", (Çev. Mustafa Özel), *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı XIII-XIV, İzmir 2001.

Mustafa Hocaoğlu, *Ahkam Tefsirlerinin Usul Açısından Mukayesesi: Cessas, Herrasi, İbn Arabi Örnekleri*, (Basılmamış Doktora Tezi) İzmir 2010.

_______, *Kur'an'da Yolculuk "Otuzuncu Cüz"ün Tefsiri*, Hüner, Konya 2014.

Mustafa Karagöz, "Başlangıçta Tefsir Hadisin Bir Bölümüydü İddiasının Kaynağı", *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*, Araştırma, Ankara 2015.

Mustafa Müslim, *Mebahis fi't-Tefsiri'l-mevduî*, Daru'l-kalem, Beyrut 1989.

_______, *Mebahis fi't-Tefsîri'l-Mevduî*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 2000.

Mustafa Özel, "Tefsir Kaynağı olarak Kitab-ı mukaddes: İbrahim Bikai Örneği", *C.U. İlahiyat Fakultesi Dergisi*, XIV/1-2010

Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu, Ankara 2011,

_______, *Tefsirde Ehli-Sünnet ve Şia Palemikleri*, Ankara Okulu, Ankara 2012.

_______, "Tefsir-Te'vil karşıtlığının Tarihsel ve Epistomolojik Kökeni", *İslami Araştırmaları Dergisi*, cilt, 14, sayı, 1, 2004.

_______, "Kur'an'ı Kur'an'la Tefsiri: Bir Mahiyet Soruşturması", *ÇÜİFD,* C. 8, S.2, Temmeız-Aralık, 2008.

Mustafa Safvet, *el-İmamu Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs ve Menhecuhu fi't-Tefsîr*, Daru's-Selam, Kâhire, 2001.

Mustafa Ünver, "Kur'anî Siyakın Metinsel Boyutları Üzerine Yeni Bir Öneri", *OMÜİFD*, Sayı, 8, Samsun 1996.

Mustafa Ünver, *Kur'an'ı Anlamada Siyakın Rolü*, OMÜSBE, Samsun.

Müslim, *Sahih*, Daru ihyai't-turasi'l-arabi, Beyrut, trs.

Nesai, *Sünen,* Daru ihyai't-turasi'l-arabi, Beyrut, trs.

Ömer Dumlu, "Konulu Tefsir ve Düşündürdükleri", *Tefsirin Dünü Bugünü Sempozyumu*, Samsun 2002.

_______, *İbn Teymiye'nin et-Tefsiru'l-kebir İsimli Eseri Üzerine*, İzmir 1995

Ragıb el-İsfehani, *Tefsiru'r-ragıb el-isfehani*, Külliyyetü'l-edeb, 1999.

Razi, *Mefâtîhu'l-Gayb*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut, 2000.

Sait Şimşek, *Günümüz Tefsi Problemleri*, Esra, Konya, trs.

Salah Abdulfettah el-Halidi, *et-Tefsiru'l-mevduiyye beyne'nnazariyyeti ve't-tatbik*, Daru'n-nefais, Ürdün 2001.

Selim Türcan, "Tefsirde bir yöntem esası olarak Kur'an Kronolojisi Meselesi", *Kur'an Nüzulunun Mekke Dönemi*, Çorum Beld. Kültür Yay. Çorum 2013.

Serahsi, *Usulu's-serahsi*, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1993.

Sönmez Kutlu, *Tarihsel Dini Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, Otto.

Suat Yıldırım, *Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsiri I*, Yeni Akademi, İstanbul 2006.

Suyuti, *el-İtkan fi ulumi'l-Kur'an*, Heyetü'l-mısriyye, 1974.

Süleyman Ateşi, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, trs.

Süleyman b. İbrahim el-Lahim; *İnşirahu's-sudur fi tedebbür Süretu'n-Nur*, Daru'l-Asıme, Riyad 2005.

Şahin Güven, *Konulu Tefsir Metodu*, Denge, İstanbul 2012.

_______, *Konulu Tefsir Metodu*, Şûra, İstanbul, 2001.

Şatıbi, *el-Muvafakat*, thk. Ebu Ubeyde Meşhur b Hasan Al Selman, Daru İbn Affan, 1997.

Şehmuz Demiz, Hasan Yılmaz, "Kur'ani konu, kavram ve Sure Tefsirine Metodik bir Yaklaşım", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl 7, Sayı 14 (Kış 2003).

Şenkıtı, *Edvau'l-beyan,* Daru'l-fikr, Beyrut, Lübnan, 1995.

Şevkani, *Fethu'l-kadir*, Daru İbn Kesir, Beyrut 1414.

Taberi, *Camiu'l-beyan fi te'vli'l-Kur'an*, (Thk. Ahmed Mahmud Şakir), Müessesetü'r-risale, yrs. 2000.

Tirmizî, *Sünen*, (thk. Ahmed Mahmud Şakir), Dâru ihyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, trs.

Zahir b. Avvaz Elmaî, *Dirasat fi't-Tefsiri'l-mevduî,* Riyad, 2007.

Zemahşeri, *el-Keşşaf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, (thk. Abdurrrezzak el-Mehdi), Daru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, trs.

Zerkani, *Menahilu'l-irfan fi ulumi'l-Kur'an*, Dar'l-ma'rife, Beyrut, 2005.

Zerkeşi, *el-Burhan fi ulumi'l-Kur'an*, Daru'l-hadis, Kahire, 2006.

Zeydan, *el-Veciz fi usuli'l-fikh*, Müessesetü'r-risale, Beyrut, 2003.

Zuhayli, *Tefsiru'l-münir*, Daru'l-fikr, Suriye, 1991.


SAMER
KSÜ Siyer-i Nebi Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi


KSÜ Siyer-i Nebi Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi
SAMER


KSÜ Siyer-i Nebi Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi
SAMER


KSÜ Siyer-i Nebi Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi
SAMER